MICHELE FEDERICO SCIACCA

L'UOMO, QUESTO "SQUILIBRATO„

MARZORATI - EDITORE - MILANO

L'UOMO,
QUESTO "SQUILIBRATO„

Questo "saggio sulla condizione umana" è una delle opere piú vive e personali dello Sciacca. Secondo volume della "Filosofia dell'integralità", esso, in uno stile avvincente e agile, svolge la complessa problematica dell'esistenza umana in tutti i suoi aspetti. La seconda parte del volume è un'analisi penetrante ed originale della morale e della moralità.

Francisco De Zurbarán
El Padre Eterno (*particolare*)

OPERE COMPLETE DI MICHELE F. SCIACCA

Volumi pubblicati:

1. *L'interiorità oggettiva*, V ediz. italiana riveduta, pag. 120, L. 1.400.
2. *Come si vince a Waterloo*, V ediz. riveduta, pag. 222, L. 1.400.
3. *Interpretazioni rosminiane*, III ediz. riveduta e aumentata, pag. 334, L. 3.400.
4. *L'uomo, questo «squilibrato»*, VII ediz. riveduta, pag. 281, L. 2.300.
5. *Atto ed essere*, IV ediz. riveduta, pag. 170, L. 1.600.

6-7. *La filosofia, oggi*, 2 volumi, VI ediz. riveduta e aggiornata, pag. 936, L. 7.000.

8. *La filosofia morale di A. Rosmini*, V. ediz. riveduta, pag. 180, L. 1.700.
9. *Morte e immortalità*, III ediz. riveduta, pag. 344, L. 3.800.
10. *La clessidra (Il mio itinerario a Cristo)*, VI ediz., pag. 160, L. 1.500.
11. *In Spirito e Verità*, VI ediz. riveduta, pag. 338, L. 3.200.
12. *Dall'Attualismo allo Spiritualismo critico*, pag. 560, L. 5.000.

13-14. *Filosofia e Metafisica*, 2 volumi, III ediz. riveduta e aumentata, pag. 478, L. 4.500.

15. *Pascal*, VII ediz. riveduta e aumentata, pag. 266, L. 2.800.
16. *Dialogo con Maurizio Blondel*, II ediz., pag. 160, L. 1.500.
17. *Così mi parlano le cose mute*, pag. 114, L. 1.200.
18. *La filosofia di Tommaso Reid*, III ediz. rived., pag. 174, L. 1.700.
19. *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, III ediz. riveduta e aggiornata, pag. 500, L. 5.000.
20. *Studi sulla filosofia moderna*, IV ediz. riveduta e aumentata, pag. 578, L. 6.000.
21. *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, V ediz., pag. 392, L. 4.500.
22. *La libertà e il tempo*, II ediz. riveduta, pag. 344, L. 4.500.

23-24. *Dallo Spiritualismo critico allo Spiritualismo cristiano*, 2 volumi, pag. 876, L. 8.000.

25. *Lettere dalla campagna*, II ediz. riveduta e aumentata, pag. 136 L. 1.500.

26-27. *Platone*, 2 volumi, II ediz., pag. 886, L. 9.000.

28. *Filosofia e antifilosofia*, III ediz. riveduta, pag. 144, L. 1.700.
29. *Pagine di critica letteraria*, pag. 232, L. 2.500.
30. *Gli arieti contro la verticale*, III ediz. riveduta, pag. 190, L. 2.200.
31. *La Chiesa e la civiltà moderna*, II ediz. riveduta e raddoppiata, pag. 280, L. 3.000.
32. *L'oscuramento dell'intelligenza*, III ediz. riveduta, pag. 204, L. 2.300.
33. *Il chisciottismo tragico di Unamuno*, pag. 272, L. 3.200.
34. *Studi sulla filosofia antica*, II ediz. riveduta e raddoppiata, pag. 450, L. 5.000.
35. *Pagine di pedagogia e di didattica*, pag. 288, L. 3.200.
36. *Ontologia triadica e trinitaria*, II ediz., pag. 164, L. 1.800.
37. *L'ora di Cristo*, II ediz. riveduta e raddoppiata, pag. 335, L. 4.000.

Volumi in preparazione:

38. *La Casa del pane.*

39-40. *Problemi e uomini del pensiero contemporaneo.*

41-42. *Sant'Agostino*, II ediz.

43. *Il momento estetico e il valore ontologico della fantasia.*

44-45. *La filosofia italiana del Secolo XX*, III ediz.

MICHELE FEDERICO SCIACCA

L'UOMO, QUESTO «SQUILIBRATO»

Saggio sulla condizione umana

Settima edizione riveduta - Decimo migliaio

4

MARZORATI - EDITORE - MILANO

L' illustrazione è opera del pittore fiorentino
Primo Conti.

La caravella dalle vele crociate, che attraversa le Colonne d'Ercole, simboleggia l'aspetto essenziale della filosofia dello Sciacca: non vi sono ostacoli per il pensiero umano, né barriere invalicabili, se esso cammina e procede sorretto dalla fede nella verità di Cristo.

INDICE GENERALE

PARTE SECONDA

INTELLIGENZA MORALE E RAGIONE ETICA

Per Te, il silenzio è vivente e l'anima non soffre le sordità cupe; per Te, la parola esprime ed è rivelativa di ciò che nasconde, la forza del cuore generosa come terra su cui piovano e acqua e aria e sole; per Te, il calore è vivifico, la fede efficace, l'amore diffusivo, il giorno non arido; per Te, il peso di vivere si allevia, si scioglie e s'illumina come sogno d'innocente e le ore, passando, per Te, rinascono liete. Per la speranza che mi doni, stimolo la risposta, provoco il dono: amare è provocare l'amore. Fa' che Tu viva dentro di me, affinchè io non muoia senza di Te.

PREMESSA

Ormai da alcuni anni vado annunziando, in varie occasioni, un mio lavoro dal titolo La filosofia dell'integralità. *Solo all'inizio, ho pensato ad un'opera in quattro o cinque volumi, ma ben presto, e ormai da tempo, il primitivo progetto è stato abbandonato per l'altro di volumi autonomi, secondo l'estro e i problemi che piú mi interessano. Il mio temperamento è insofferente di schemi e piani; perché non avrei dovuto dargli retta? Cosí ho fatto, anche per il motivo che se questa mia « filosofia dell'integralità » c'è veramente, la si può trovare come nucleo propulsore e unificatore di quanto vado pensando e scrivendo; se non c'è, non c'è; e pazienza. Naturalmente ciò non significa pensare disordinatamente e senza sistematicità alcuna; al contrario, è pensare e scrivere secondo quell'ordine sistematico interno, dato da un principio animatore e unificante, che, libero dall'artificio di una sistematicità esteriore, si articola, duttile e plastico, nel sistematizzarsi dei problemi e delle soluzioni. In breve: coerenza interiore, aperta a ulteriori infinite integrazioni, e non coerenza esterna, rigida e compatta e magari vuota, chiusa nella sua inflessibilità. E cosí ho deciso di pubblicare, come secondo volume (il primo, introduttivo, è* L'interiorità oggettiva) *di questa mia « filosofia dell'integralità », quanto mi è venuto di pensare sulla « condizione umana » che mi è risultata « squilibrata » per essenza e per essenza sempre in cerca del suo equilibrio.*

Avevo già preannunziato un volume dal titolo Intelli-

genza morale e ragione etica; *a mano a mano, però, che sono andato scrivendo il lavoro mi sono accorto che, per essere completo, avrebbe dovuto abbracciare tutti i problemi, in ubbidienza a quella caratteristica essenziale del filosofare, che, posto un problema, non può quasi muovere un passo senza porseli tutti e fare i conti con essi. Questo lavoro sarebbe stato in piú volumi e avrebbe assorbito la «filosofia dell'integralità», pregiudicando, a motivo del titolo, la sua esatta interpretazione, quasi un tentativo di risolvere tutta la problematica filosofica nella morale e assegnare a questa un primato incontrastato. Ho preferito allora enucleare il concetto centrale di quel lavoro e pubblicarlo come una parte integrante del presente libro. Naturalmente il tema dell'«intelligenza morale» e della «ragione etica» tornerà spesso negli altri volumi che saranno indicati esplicitamente (e questo è il secondo) come formanti quel* corpus, *che chiamo* La filosofia dell'integralità.

Le pagine qui pubblicate presuppongono, tra l'altro, due miei precedenti lavori, Filosofia e metafisica (*Brescia, Morcelliana,* 1949; *III ediz., Milano, Marzorati,* 1962) *e* L'interiorità oggettiva (1952; *V ediz., ivi,* 1967); *d'altra parte i problemi non vi sono trattati in maniera esauriente, dato anche che, per quanto autonomo, il presente volume fa sempre parte di un insieme a modo suo sistematico. A questo proposito, desidero prevenire l'eventuale rilievo di alcune ripetizioni; se le ho lasciate, vuol dire che ho creduto opportuno insistere su un concetto. E vi è anche un motivo metodologico: accennare argomenti e concetti per riprenderli in seguito, non appena lo svolgimento del lavoro consente che siano approfonditi o illustrati in altri loro aspetti.*

Alcuni capitoletti, secondo le occasioni, sono già stati pubblicati in riviste italiane, tedesche, francesi, spagnole, belghe, portoghesi, argentine e brasiliane; ora è il volume, nella sua unità e rifatto anche nel già stampato, che si appresta, a Dio e agli uomini piacendo, a iniziare il suo viag-

gio, seguito dalla traduzione in lingua spagnola, edita a Barcellona presso Miracle e da quella in lingua francese, editore Aubier di Parigi, quando verrà.

M. F. Sciacca

Genova, Università, febbraio, 1956.

PREMESSA ALLA SECONDA EDIZIONE

La forma è stata qua e là riveduta; qualche imprecisione, corretta; il resto, intatto e non poteva essere diversamente.

M. F. S.

Genova, Università, marzo, 1958.

PREMESSA ALLA QUINTA EDIZIONE

Il «viaggio» del libro prosegue felicemente: già la quinta edizione, questa volta molto riveduta nella forma; discreto successo per un autore come me, giudicato «superato» e «inattuale» nella problematica da quanti oggi — e in ogni tempo — impersonano la peggiore forma di «provincialismo», i reggistraccio delle mode insulse e grossolane. Forse il motivo è semplice: tra tante «analisi del linguaggio», filosoficamente sterili, «tecniche» e «logiche» del-

l'odierna e deprimente mediocrità accademica senza idee e problemi, significano qualcosa per i non mestieranti della filosofia i libri che, bene o male, obbligano a pensare, sia pure per dissentire. Un grazie ai lettori, unico conforto per chi, come lo scrivente, ha scelto la scomoda posizione dell'« isolato », tenace e irriducibile nell'approfondire il vero problema della filosofia, l'uomo intero nel mondo al livello della sua dignità metafisica « non mondana », senza tener conto di quanto scrivono e dicono i ripetitori di cose non pensate e non credute.

M. F. S.

Genova, Università, febbraio 1963.

INTRODUZIONE

1. — *Il soggetto umano e la problematica filosofica.* Dio, l'uomo, le cose li chiamiamo enti; Dio *è* l'Essere; ogni altro ente *ha* dell'essere. L'*esse* dell'uomo e l'*Esse* di Dio comportano un *ego*. Pertanto, sia Dio che l'uomo non sono *esse* (gli uomini — o altri enti spirituali — *gli* esseri; Dio, *l*'Essere; l'essere *degli* esseri, non è l'essere *dell*'Essere), ma *sum* ed il *sum* implica l'*ego*: *Ego sum qui sum*, cioè l'Essere è *Ego sum* e, come tale, è *Qui*: Colui il quale è. Pure l'uomo, ogni uomo, immensurabilmente con Dio, è *ego sum*; e dunque, è *qui*, non un *qui* tra tanti, ma *io*, che è. Solo impropriamente, dando — o sottacendo — un senso naturalistico alle parole « essere » ed « esistenza », si può domandare « *che cosa* è l'uomo » o « *che cosa* è Dio », in quanto il problema, in questo caso, non è del *che cosa* (né l'uomo, né altro essere pensante sono « una cosa », per il fatto che sono soggetti; e Dio è Soggetto assoluto), ma di « *chi* è l'uomo », « *chi* è Dio », senza che il *qui* escluda il *quid*; ma il *quid* è il *quid* di un *qui*, il « che cosa » di un « soggetto ».

La soggettività è essenziale allo spirito, che, se non è soggetto, è cosa impersonale e, come tale, non è spirito. Il problema del *che cosa* resta implicato in quello del *chi*; è un solo ed unico problema. La domanda a) « *che cosa* è l'essere » si pone, nella sua concretezza — inclusiva dell'essere in universale, anzi significante in quanto si radica nell'universalità dell'essere e nella sua intelligenza — come problema di « *chi sono* io che sono? » e perché sono cosí come

sono e non diversamente. Allo stesso modo, la domanda b) « *che cosa* è il conoscere? », in concreto, si pone come problema di « *me che* conosco », cioè di me conoscente qualcosa di vero, che è vero per la verità, la quale non è me-che-conosco, ma non può non essere presente, come verità, a me e ad ogni soggetto pensante, nel lume di essa. La domanda c) « *che cosa* è il volere? » si concretizza nel problema di « *me che* voglio », che include l'altro di « *chi* io voglio », « chi » e non « che cosa », perché volere secondo la norma è volere un « chi », non una « cosa », che, per la morale, è sempre voluta come appartenenza di un *chi*: è la volontà a-normale che vuole le « cose », tutto come « cosa », anche il « chi ». Similmente le altre domande: d) « *che cosa* è fede? » e « *che cosa* è speranza? », si traducono nelle altre: « in *chi io* ho fede? » e « in *chi io* ho speranza? »: non vi è fede e speranza, autenticamente, in un *che cosa* che non sia *qui*.

I problemi posti, se vogliamo dare un nome consacrato dalla tradizione, si formulano come quelli: a) dell'ontologia; b) della conoscenza; c) della morale; d) della religione. A ciascuno sottostà il problema metafisico, che tutti li fonda ed include (tranne quello della religione per quanto essa trascende l'ordine naturale), incluso in ciascuno di essi e nel loro insieme solidale e unitario. Qui tutti i problemi della filosofia, dell'esistenza integrale: essere, sentire, pensare, conoscere, volere, credere e sperare. Ciascuno va tenuto distinto dagli altri, ma uno solo li richiama tutti e la soluzione di ciascuno non può essere che concordante con quella degli altri. Né credo si possa (considerato a parte il problema della religione) stabilire una vera e propria gerarchia secondo i canoni di un intellettualismo astratto o di un volontarismo che non lo è meno nel presupporre (o nell'approdarvi) svalutazioni e primati inesistenti. In un certo senso, ogni valore (il vero, il buono, il bello ecc.), per quello che è, è assolutamente ed immensurabile con gli altri, an-

che se nessuno di essi, o tutti insieme, è l'Assoluto e nella loro totalità non siano esaustivi delle esigenze iniziali e finali della vita spirituale, stimolate da una presenza, di cui ciascuno di essi è espressione, ma che nessun valore umano o mondano (e tutti) può mai adeguare.

Il « bello » non è meno o piú del « bene » o del « vero », né il « bene » è inferiore o superiore al « bello » o al « vero ». Tutti valori teoretici, e, come tali, universali; tre forme dell'essere, ciascuna assoluta nel suo grado e tutte relative rispetto all' Essere in sé, tutte insufficienti ad adeguarlo e rivelarlo nella sua essenza. Il concetto di « gerarchia », statico nella sua rigidità — stabilisce la dipendenza da un valore presupposto incondizionato e condizionante gli altri — va sostituito da quello dinamico ed inclusivo di « sinteticità ». Il bello, come tale, è bene e verità (il bene e la verità della bellezza, di quanto è bello per quanto è bello), come il bene è bello ed è vero e la verità è bene e bellezza.

2. — *Il caos iniziale e la tendenza all'ordine.* — Chi sono io che sento, penso, conosco e voglio? Chi e che cosa sento penso conosco voglio? Secondo quale norma? La risposta a queste domande è terribilmente difficile. La prima investe il problema del mio essere, di sapere il mio essere e di conoscermi in esso; le altre tutta la mia attività.

Che cosa non sente, non pensa e non vuole l'uomo! Tutto: il piacere e gli infiniti piaceri, anche il dolore per il piacere del dolore, la vita e la morte, ogni cosa e la sua contraria. L'uomo sente pensa vuole indefinitamente, instancabilmente, quasi perdutamente: quando non pensa, pensa di non pensare; quando non vuole, vuole non volere; ed ogni desiderio, ogni volizione ha un margine d'indefinibilità. Se rifletto sulla domanda: « che sento penso conosco voglio io? », vi concentro l'attenzione e la ripeto a me stesso, sentimenti, pensamenti, conoscenze e volizioni si affollano, pigiano, urtano e scontrano: la mente è sommersa, quasi pa-

ralizzata. Il « che sento penso conosco voglio io » si moltiplica indefinitamente in pensamenti, desideri e volizioni indefiniti, ora esclusivi e tirannici, ora deboli ed evanescenti, contraddittori ed ambigui, quasi ciascuno, anche il piú insignificante, celasse nel suo fondo un enigma o mistero. La domanda, nella sua intensità immediata, mi proietta in una zona di allucinazione. I contorni definienti il bene e il male, i meriti e le colpe sembra svaniscano; i peccati non si riesce a capirli e gli errori meno ancora; se ci si sforza di comprenderli, tutto e niente ci sembra peccato ed errore. Lo spirito è il campo tormentato della battaglia degli istinti vitali, dei bisogni biologici, delle passioni, dei pregiudizi, come delle esigenze e delle aspirazioni piú alte; ciascuno dei primi avido di piaceri insaziabili, ciascuna delle altre protesa verso una felicità saziante. La volontà si disperde, si frammenta: il volere tutto, in immediatezza indeterminata, è il *caos*. L'uomo, unione di corpo e spirito in solidarietà che comporta influenze reciproche, per la stessa molteplicità delle sue « potenze vitali e attitudini mentali », è caos iniziale, confusione di sensazioni e pensieri, di passioni e sentimenti ecc., al punto che ogni singolo, nella sua immediatezza e complessità non distingue la sua confusione e quella degli altri. Ciò spiega perché quando si cerca di afferrare una sola esistenza umana, anche la piú semplice, nella diversità dei suoi momenti, essa si presenta irregolare e contraddittoria, successione o coesistenza di pentimenti e ritorni, elevazioni e cadute, stati incompatibili per la riflessione e pur coesistenti e compenetrantesi. La Signora Wilton (nel *G. B. Borkman* di Ibsen) alla signora Borkman che le osserva: « Lo vede anche lei che è impossibile », risponde: « Vorrei dire piuttosto che è assurdo »; assurdo, ma possibile.

Ma il caos iniziale porta nel suo profondo la tendenza all'ordine, rivelatrice di qualcosa che orienta ed unifica: l'istinto, nel suo dinamismo, spinge la molteplicità delle

potenze e attitudini a specificarsi in una determinata direzione; la riflessione, che con l'istinto collabora e l'istinto stesso disciplina e purifica, stimola alla scelta e alla decisione secondo una norma ordinatrice. Il caos si ordina secondo un equilibrio di norme convergenti in una unità comprensiva di tutte: i movimenti fisici e involontari si fanno spirituali e riflessivi, si personalizzano; l'atto cosciente è esso stesso movimento. In tal modo, gli elementi confusi nel caos iniziale — presente in ogni nostro atto (anche quando non ne abbiamo coscienza: in questo caso vita biologica e psichica esercitano automaticamente poteri dirigenti ed unificanti) e in cui pensiero e volontà sembrano smarrirsi — si chiarificano come componenti di una sintesi ordinata, lavoro di unificazione proprio di ogni atto spirituale, senza che lo spirito sia mai definitivamente e compiutamente compiuto. La piú lunga vita ed insieme la piú autentica è sempre breve per il compimento pieno e la purificazione totale di se stessa; e non si tratta neppure di vita lunga o breve, bensí dell'esistenza come tale, che, in nessuno dei suoi momenti, anche nel piú intenso e complesso, può mai realizzare tale unificazione compiutamente compiuta. L'ordine profondo che sottostà al caos iniziale di sentimenti, pensamenti, conoscenze e volizioni lo sommuove e illumina, si chiarisce a mano a mano come l'ordine della vita spirituale, in cui l'uomo conquista il senso di se stesso e della sua finalità, trascendente la contingenza temporale.

La complessità stessa del soggetto umano e l'importanza del problema che ci poniamo, obbligano a spingere, spietatamente, l'istanza critica alla sua radicalità massima. L'anarchia primitiva che si può riprodurre in ogni momento della vita, ha un ordine intrinseco, una norma chiarificatrice ed orientante. Ma lo spirito umano è complesso, le sue attività molteplici, ciascuna con una sua propria norma. Ogni attività, appena nata, tende a farsi esclusiva ed autonoma: quella conoscitiva dalla morale e viceversa; l'attività estetica da

entrambe e da quella economica che, a sua volta, rivendica la sua indipendenza rispetto a tutte, ecc. Perciò una qualunque di esse minaccia d'indebolire le altre, sopraffarle o escluderle. L'ordine interno dello spirito, nella sua unità, tende invece a tenere ciascuna nella sua norma e nel suo processo. Ma non è impresa facile regolare ogni attività singola secondo la sua norma, mantenerla in armonia e non in concorrenza con le altre, in modo che tutte convergano solidali nell'unità dello spirito e nella realizzazione dell'unico fine. Affinché l'ordine profondo non si scambi con uno parziale o provvisorio, — dove la molteplicità delle potenze vitali e delle attitudini mentali viene apparentemente unificata secondo un ordine inessenziale ed inferiore, producente quella forma di sottile e « ragionata » anarchia che è il sovvertimento — e affinché si colga l'essenzialità della vita spirituale, bisogna frugare l'uomo fino nelle sue piú riposte radici, snidare il vero e il bene, il falso e il male nei recessi piú sotterranei della sua esistenza. Per toccare il fondo tutto, riteniamo sia necessario tirar fuori il contenuto, esaminarlo e magari sconvolgerlo, per servirci poi di tutti quegli elementi che, inseriti nel piano dell'ordine e dell'uomo « normale », risulteranno idonei a comporre il pieno dell'uomo stesso. Si tratta di guardarlo bene in faccia, svestirlo delle sue parvenze, « leggervi » dentro, penetrarlo, frugarlo. Allora forse sarà possibile vedere se quanti sembrano i meglio orientati non abbiano invece perduto l'orientamento e quanti sembrano i migliori valgano veramente di piú di quanti non appaiono tali. È problema di estrema importanza questo: sbagliare condotta di vita è fallire la propria esistenza, vivere irreparabilmente una vita sbagliata: fatto il giuoco non v'è piú niente da fare perché tutto fatto, e fatto male. Di tutti i giuochi quello della vita è l'unico veramente d'azzardo: l'esistente non ha carta di ricambio, né può tentarlo per la seconda volta. Gettata la carta: è fatta, per sempre. La domanda « a che scopo questa diabolica distin-

zione del bene e del male, quando essa costa cosí cara? » porta in se stessa la risposta: proprio perché costa cosí cara ha uno scopo decisivo; ed è diabolico non distinguere il bene dal male e vivere senza sapere, fino all'estremo delle nostre possibilità, quale il nostro bene e il nostro male. Essere stupidi o intelligenti non dipende da noi, ma dipende da noi, anche se non in senso assoluto, essere cattivi o buoni; eppure gli uomini si vergognano piú della loro stupidità o ignoranza, tanto caro costa distinguere tra il bene e il male, che dei loro vizi e delitti! Forse per questo l'umanità ha trovato sempre piú comodo « credere » nella bontà e predicarla, anziché « agire » secondo di essa e alla sua norma uniformarsi.

3. — *Sinteticità e sostanzialità dell'atto spirituale.* — L'atto del volere, come abbiamo accennato, è *sintetico*, come ogni atto spirituale, non residuo depauperato di una selezione procedente per esclusione o negazione, ma sintesi integrale di elementi molteplici. Anche quando sembra procedere escludendo, in concreto, procede sempre includendo, in quanto il suo potere selettivo del positivo dal negativo assimila la positività di ciò che esclude e se ne giova per arricchire quel che ha scelto. In altri termini, l'atto spirituale, anche quando sembra sacrificare moltissimo, concretamente, non sacrifica niente di quanto, perché positivo, merita ed esige di non essere sacrificato; perciò in esso l'uomo ritrova sempre, sia pure in proporzione variabile, tutta la propria positività vitale e spirituale. Indubbiamente la sensazione, l'intelligenza, la ragione, la volontà ecc. sono forme distinte di attività aventi ciascuna un oggetto proprio, ma il sentire non esclude, come tale, la presenza delle altre forme, per cui chi sente (o ragiona o vuole ecc.) sente con tutto se stesso. Solo un intellettualismo astratto considera le « facoltà », oltre che distinte l'una dall'altra, ciascuna agente come se le altre non intervenissero: la verità sareb-

be oggetto della *sola* ragione, il bello della *sola* sensibilità ecc. L'atto spirituale, invece, in concreto, è inclusivo di tutte le attività, anche se ciascuna propria di una determinata facoltà. La vita tutta, anche quella puramente biologica, procede includendo ed ogni suo atto è sintesi: le astrazioni sono del filosofo, non dell'esistenza nella sua concretezza. Proprio questa sinteticità dell'atto spirituale consente che la presenza e la contemporaneità di elementi molteplici, anche se tra loro inizialmente escludentisi, si trasformino in convergenza e solidarietà, per cui l'atto che ne nasce è sempre nuovo. La piú semplice delle mie volizioni è il risultato d'impressioni sensibili, di uno o piú sentimenti che l'hanno suscitata in me, di un atto di conoscenza, ecc.: nella scelta tutti questi elementi sono presenti e cooperanti. Impulsi, istinti, sentimenti, ragioni, princípi, che inizialmente sembrano escludersi, si ritrovano solidali e fusi dal potere sintetico (ed in questo senso creativo) dello spirito che, come quello in cui, per cosí dire, si è trasfuso il corpo, è la totalità dell'uomo, senza che mai un solo atto adegui e compia l'uomo stesso nella sua totalità.

Quanto stiamo dicendo è proprio di ogni atto spirituale (morale, intellettivo, estetico ecc.): l'attività morale, pur propria della volontà, necessita del concorso delle altre, per cui quello specifico atto che qualifichiamo morale, per quanto peculiare della volontà e distinto da quello razionale o estetico ecc., risulta dalla concorrenza e convergenza in esso di tutte le forme dell'attività umana. In questo senso, l'atto spirituale è *integrale*.

A questo punto è necessario riprendere una considerazione già fatta. Tra le varie forme di attività non regna sempre la pace, anzi è piú frequente la guerra intramezzata da armistizi: la ragione interviene per frenare l'impulso e questo le resiste e si ribella; la volontà è discorde dall'intelligenza e la passione sollecita la volontà stessa. La

vita spirituale è dinamismo implicante urti e conflitti; la sua dialettica complessa oltrepassa la pura logicità astratta. Ogni forma di attività tende a sopraffare le altre, ciascuna « monarchica » ed anche dispotica e tirannica; e quando una prende il sopravvento le altre rischiano di essere eliminate. Il filosofo corre il pericolo di farsi sopraffare dalla pura razionalità, il matematico dalle formule, ecc.; la complessità della realtà e dell'esistenza si vede e si valuta da un sol punto di vista, prospettiva parziale che, amplificata, diventa prisma deformante. L'attività predominante e tirannicamente esclusiva esce dalla sua norma: si « astrae » un aspetto dell'esistenza, lo si assolutizza e la sua forma si fa perciò stesso « disforme ». La tendenza al sopravvento e alla sopraffazione rende difficile il compito di vivere ed esistere secondo l'equilibrio di tutte le norme. Eppure quello della vita spirituale si attua come equilibrio di tutte le attività, ciascuna secondo e dentro la propria norma. Le cosí dette morali sensista, empirista, volontarista ecc. sono astratte perché estrapolazioni o assolutizzazioni di un solo elemento dell'attività morale. Ciascuna di esse è fuori del concreto, che è convergenza ed equilibrio di elementi molteplici, ciascuno nei limiti della pienezza della sua norma. Solo cosí l'atto spirituale è *normale*.

Ciò rende evidente come abbiano soltanto un senso verbale o puramente passionale le espressioni « amare la vita a dispetto della logica » o « la logica a dispetto della vita », « volere contro la ragione » o « ragionare abolendo la volontà » ecc. che la vita spirituale, nella sua concretezza, ignora e sopprime. L'esistenza si ama per il senso intelligibile che le appartiene, cioè per l'ordine intrinseco che vi si scopre, non avulso dalla concretezza dell'esistenza stessa e senza che l'immediatezza del vivere si assuma rescissa dal suo ordine. Le buone intenzioni, non illuminate dalla mente possono fare guai infiniti: l'ignoranza, la cui caratteristica è credere di saper tutto, si sente autorizzata a tutto

osare indiscriminatamente. L'atto morale contiene piú della ragione, ma non è senza di essa; la ragione, da parte sua, si depaupera ed estingue nel rarefatto se non s'immerge nella concretezza dell'uomo, se non è ragione della vita. Io debbo amare l'esistenza piú della ragione, perché è piú ricca della sola razionalità (come, nella sua sinteticità, ogni atto dello spirito, compreso quello razionale, appunto perché ciascuno li include tutti), ma non potrei amarla, se non per disperazione o insensata illusione che solo insensatamente si può chiamare saggezza, contro o senza la ragione. Io amo l'esistenza solo in quanto vi trovo un senso e trovo un senso in ogni atto di esistenza e lo amo, solo in quanto vivo in esso concretamente tutta la mia umanità, che non è soltanto la mia « razionalità »: l'umanità dell'uomo è piú della sua razionalità, ma non è senza di essa. In ogni atto spirituale è sempre implicita l'integralità del soggetto: in questa pienezza umana il suo senso, il suo valore, l'amore per esso.

L'atto spirituale non è soltanto uno stato psicologico: l'uomo non è solo un fascio d'impressioni e sensazioni, di volizioni e ragionamenti, non è solo sforzo, tensione, reazione ecc.: è un ente e, come tale, ha una sua *sostanzialità*. La natura umana ha leggi per le quali soltanto è quello che è. L'esistente-uomo non è una « possibilità », secondo la terminologia equivoca dell'odierna *rettorica dell'esistenza*, per il semplice motivo che dato il solo poter essere uomo, sarebbe « impossibile » che fosse; quella pura possibilità, senza niente in atto che sia l'uomo, siccome è pure qualcosa, è perciò stesso un qualcosa di diverso: la « possibilità » pura dell'uomo è la sua « impossibilità ». Infatti, la rettorica dell'esistenza nega l'essere dell'uomo, ne fa una possibilità indefinitamente (assurdamente) libera — un'esistenza a cui non inerisce necessariamente un'essenza — un insieme biologico indefinitamente trasformabile dall'ambiente, dalla società ecc.: che è distruggere la sua sostanzialità; se l'essenza è una delle tante determinazioni del-

l'esistenza-possibilità, che può essere trasformata e variata, quasi manipolata come miscela chimica, non ha piú senso porsi lo stesso problema dell'esistenza. Ciò spiega perché questa rettorica — la stessa dell'« umanesimo » ateo — sia costretta a concludere al « nulla » e all'« assurdo » dell'esistenza o alla riduzione del problema-uomo a tema biologico e di una biologia la quale, non che un'essenza spirituale (di cui non si pone neppure il problema), non riconosce neanche la permanenza di certe caratteristiche ereditarie. A questo punto non si tratta piú di ipotesi filosofiche o scientifiche che abbiano una qualsiasi giustificazione razionale o prova sperimentale, ma di affermazioni arbitrarie fuori di ogni senso elementare; come tali, di esse non c'è questione.

Ma la gravità di queste conclusioni estreme rende manifesta l'urgenza che l'uomo recuperi tutta la consapevolezza di se stesso, la certezza del suo essere permanente, il senso profondo della sua essenza intrasformabile pur nel suo perenne farsi uomo; in breve, la sua verità. Senza questo recupero non ha senso neppure il piú modesto tentativo di chiarificazione ed approfondimento di un qualunque problema che interessi l'uomo e la sua esistenza nel mondo. Se l'essere umano è solo una possibilità o un complesso biologico indefinitamente evolutivo senza una intrinseca struttura sostanziale inalterabile, consegue che, quanto egli pensa o fa è una semplice, fortuita o preparata, combinazione di possibilità. Ove tutto è possibile non c'è piú essere né leggi di sorta; è eliminato ogni problema quale che sia: niente ha piú senso, come concludono alcuni scrittori odierni. Resta da sapere come possa essere vera o avere un senso apprezzabile questa conclusione se niente ha piú senso.

Ubi Deus ibi homo

PARTE PRIMA

LA CONDIZIONE UMANA E LA SUA STRUTTURA

1. *L'esistere come esperienza di essere.* — Solo l'uomo nell'ordine della natura è *soggetto spirituale*, perché egli solo è dotato d'intelligenza, ragione e volontà. Né vi è intelligenza ragione volontà senza norma o legge o principio oggettivo, che, come tale, è oggetto [1] dell'intelligenza stessa. L'attività spirituale, dunque, esige un soggetto intelligente e un oggetto intellettivo. Pertanto: a) l'uomo è soggetto intelligente, ragionante, volente ed è *esistente* come tale; b) perciò è soggetto spirituale; c) secondo un principio oggettivo da lui intelletto e secondo cui liberamente vuole; d) conformemente al quale ha capacità di sentire, pensare, conoscere e compiere azioni morali. Dunque, il problema dell'uomo o del soggetto intelligente è pregiudiziale: se l'uomo fosse un'illusione o una « cosa » tra le « cose » della natura, un animale o una pianta, il discorso si concluderebbe subito, anzi non avrebbe motivo di cominciare. Pertanto a noi incombe l'obbligo di approfondire e giustificare innanzi tutto l'uomo non solo come organismo o individuo, ma anche come *persona*; provare che egli non è parvenza o illusione, né sogno, né fascio di impressioni psicologiche che si succedono con continuità e con ordine o disordinatamente e discontinue senza che niente permanga, balenío di attimi fuggenti e sfuggenti. Non da oggi l'esistenza dell'uomo e la realtà delle cose sono state poste in questione; perciò dobbiamo assumerci il problema, a partire dalle posizioni piú radicalmente critiche, esigenti e negative.

Gli enti — il reale — e l'uomo tra essi sono un fascio

---

(1) « Oggetto », usato in questo senso, è l'*Idea*; gli enti sono « soggetti ».

d'impressioni: « mondo » d'immagini, che si susseguono e si distendono o si giustappongono e si accavallano; oppure rappresentazione interminabile di uno spettacolo vario e monotono insieme. Impressioni o rappresentazioni di chi e per chi? Della coscienza, che è essa stessa fascio d'impressioni e rappresentazioni. Ma se anche la coscienza, nella sua essenza, è fascio d'impressioni, cessa di esser tale, cioè un'attività impressionabile; se anche il soggetto cosciente è rappresentazione, cessa la rappresentazione, che è per qualcuno, per lo spettatore. Ora questi non può essere che il soggetto cosciente; dunque l'uomo che è tale non è esso stesso pura rappresentazione. Ammesso che lo fosse, lo sarebbe *di* e *per* un soggetto, che non sarebbe a sua volta rappresentazione. Una realtà tutta pura rappresentazione o insieme di impressioni non sarebbe l'una cosa né l'altra, perché non sarebbero queste né quella, che sono per un soggetto non riducibile ad esse. La rappresentazione esige uno spettatore, che se ne differenzi; nello « spettacolo » della vita, l'uomo è insieme spettatore ed attore e dunque, se non è rappresentazione come spettatore, non lo è come attore. Approfondita fino in fondo e dall'interno, la posizione che stiamo discutendo si rivela, al di là della sua contraddittorietà, come affermazione dell'essere. Similmente la posizione che tutto è impressione ha senso solo se si esclude che lo sia anche il soggetto cosciente, cioè il soggetto di tutte le impressioni; né quel che il soggetto conosce è pura impressione.

Ciò significa che l'essere (e gli enti) non può ridursi alla pura esperienza, ad un complesso o insieme di esperienze soggettive, come vogliono le due posizioni sopra accennate; né, come si è detto ancora, che il reale, con cui si identifica l'essere, sia l'insieme dei « fatti » di esperienza e l'uomo l'insieme delle sue « azioni ». È il tentativo di dissolvere l'essere nel fenomenico, nel puro esperire. È vero proprio il contrario: l'esperire (fatti, impressioni, azioni ecc.) suppone ed implica l'essere e non vi sarebbe esperienza, né

comprensibilità del suo concetto, se l'essere non fosse. L'essere è ciò che « resiste » all'esperienza: nel caso dell'ente-uomo, l'*ego* che, soggetto di tutte le esperienze, resiste a quella della vita. Dire che l'uomo *è* le sue esperienze (impressioni, ecc.), tutto in esse, è contraddirsi: non potrebbe essere le e nelle sue esperienze se non fosse come *essere* di tutte le esperienze possibili. Questo l'errore di alcune posizioni filosofiche, e di quante ad esse son simili: presupporre come possibile l'esperienza senza l'essere e negare l'esperienza dell'essere, posto come problema limite dell'esperienza stessa; quel che essa non può cogliere. Di qui il concetto cosiddetto « critico » (lockiano-humiano-kantiano) dell'esperienza, come limite della conoscenza razionale e perciò della metafisica. Ma questo concetto « critico » è assolutamente « dommatico », perché muove da una concezione dell'essere « in esilio » (fuori dell'esperienza) e dell'esperienza dommaticamente presupposta come esperienza di tutto, tranne che dell'essere. Invece questo non è al limite, ma l'esperienza è esperienza dell'essere (e degli enti); e il mio esperire è esperienza di me come essere: coscienza del mio essere (« io sono ») dal di dentro del mio essere stesso e dell'essere. Il problema di me che sono è anche il problema dell'essere, di cui sono « partecipazione ». Affermare che qualcosa è, è affermare l'essere: « io sono » implica l'affermazione « l'essere è ». *Il discorso sull'esperienza o è discorso sull'essere o non ha senso, perché inizialmente rende inesplicabile l'esperienza stessa.*

Il concetto « critico » dell'esperienza, si osserva, investe principalmente il « concetto » dell'essere: appunto, il « concetto », non l'« Idea » dell'essere o l'essere oggettivo. Parlare del concetto dell'essere è non parlare di esso, porlo al limite, al di fuori, farne un contenuto da conoscere. L'empirismo, infatti, ne fa un *quid* inafferrabile al di là dell'esperienza, quasi non fosse presente in ogni esperire, che è esperienza di esseri (di « esistenti ») nell'essere; il raziona-

divinizzazione dell'uomo, dice il contrario: io mi do l'essenza che voglio, tante essenze effimere, dunque sono niente e per il Nulla. Si noti come la formula « l'esistenza è l'essenza » o l'altra «l'essenza è l'esistenza » possono significare l'Assoluto o il Nulla. Infatti, solo nell'Assoluto che è l' Esistente o l' Essente, essenza ed esistenza s'identificano. Per qualunque altro esistente che non sia Dio, l'identificazione importa la riduzione al nulla: dire infatti che l'essenza dell'uomo è la sua esistenza, o il suo esistere, è ridurre quella a questo, perciò è negare l'essenza e, con essa, l'esistenza e ridurre a zero o a niente l'esistente. Ma dire che l'uomo è Dio, con l'idealismo moderno, o che è il nulla, con l'esistenzialismo — che dell'idealismo è l'ultima incarnazione anche se, sotto certi aspetti, ne è la liquidazione — è la stessa cosa, perché è dire quello che l'uomo non è, negarlo. Invece la situazione esistenziale è « rivelativa » del mio essere nell'intuito dell'essere universale, non « dissolvente » di esso. Non l'essere è coinvolto e compromesso nell'esistente, ma l'esistente è come afferrato, preso, coinvolto nell'essere, che lo compromette, e fino in fondo, cioè alla fine, perché non può esistere fuori dell'essere, che lo permea e imbeve. Proprio la critica dell'esperienza e dell'esistenza (« critica » significa « giudizio »), la piú rigorosa ed intransigente, impone di riconoscere che non vi sono esperienza ed esistenza senza l'essere. Accettiamo la posizione critica del pensiero moderno e contemporaneo, ma, in nome della stessa, esigiamo che sia spinta al massimo delle sue possibilità. E in fondo alla critica, sua condizione, c'è l'essere nelle sue forme fondamentali. Una critica che sia veramente tale è la conferma della primalità dell'essere. Se critica dell'esperienza significa, come per il pensiero moderno fino a Kant e dopo Kant, non solo conoscenza dei limiti ad essa immanenti, ma anche consapevolezza dell'esperienza come limite della ragione e delle sue capacità e dunque anche critica della ragione stessa, è consapevolezza

critica che l'esperienza è esperienza di essere, dell'essere; e che la ragione è capacità di giudicare per la forma ideale dell'essere. Non vi è posizione piú dommatica di quella (empirismo critico, Kant, ecc.) che pone l'essere ai margini dell'esperienza, che limita quest'ultima a quella sensibile quasi il pensiero non fosse esperienza di un suo « oggetto » proprio e considera posizione « critica » la costruzione di una filosofia come pura critica della esperienza. Invece, una critica dell'esperienza spinta al massimo del suo sviluppo piú esigente, è la consapevolezza che non è possibile critica e filosofia dell'esperienza senza ontologia, in quanto il problema ontologico (dell'essere) è interno allo stesso problema dell'esperienza. Rosmini è l'unico pensatore — perciò è necessario conoscerlo — che abbia profondamente compreso i limiti del pensiero moderno e sviluppato l'esigenza critica nei suoi termini esatti e nella direzione precisa; per il Roveretano, l'essere è idea e non concetto: l'idea madre di tutti i concetti, il principio del pensare e il fondamento del conoscere. L'essere, per cui la ragione giudica di ogni ente reale, per ciò stesso è *ingiudicabile*.

Né vale l'altro argomento che l'esistenza problematizza l'essere e lo coinvolge nella sua contraddittorietà ed antinomicità perché è dire che l'antinomismo è la sua essenza. In tal modo, da un lato a) si ammette che l'esistenza ha una sua essenza e, dall'altro, b) le si dà un'essenza che non è essenza, cioè si chiama essenza quello che essenza non è, in quanto l'essenza, come tale, esclude l'antinomicità e la contraddizione, pur restando vero che l'esistenza si manifesta in modi antinomici; proprio in quanto l'essenza resta identica a se stessa, *quello che è*, pur senza essere « immobile » e pur essendo attività, sono possibili le manifestazioni antinomiche dell'esistenza, altrimenti non vi sarebbe antinomia e contraddizione, ma l'incomprensibile (e l'impossibile) del tutto antinomico e contraddittorio. E tale è

lismo prima e l'idealismo trascendentale dopo lo risolvono nel conoscere logico, cioè nel concetto, mentre dell'essere c'è Idea, la *matrice* di tutti i concetti. Perciò la critica dell'esperienza, perseguita dal pensiero moderno, e del conoscere in generale è critica del « concetto » di essere: che non è concetto; dunque è *autocritica*, cioè critica della concezione erronea (empiristica e gnoseologistica) che il pensiero moderno stesso ha avuto dell'essere, che pretende conoscere come « oggetto » esterno, mentre è costitutivo del « pensare » e suo oggetto interiore. Oggetto che non si coglie al limite, al di là dell'esperienza, nella forma del concetto, perché vi è esperienza dell'« esistenziale » e del « reale », logicamente mediata (concetto), per l'apriorità (rispetto all'esperire e al giudicare) dell'intuito dell'essere come Idea. In altri termini, è l'essere-Idea che rende possibile giudicare (attività della ragione) e perciò genera tutti i concetti, senza essere concetto: *vi sono i concetti degli enti particolari, non vi è il concetto bensí l'Idea dell'essere.* Infatti, « *concetto* dell'essere in universale » significa che l'essere sia qualcosa da giudicare; questo il paralogismo del cosiddetto « pensiero critico »: l'essere in universale non è un giudicato o un giudicabile, ma il principio d'intelligibilità (l'atto primo del pensare) con cui si giudica ogni cosa e si formano i concetti degli enti reali; non « concetto puro », forma di tutti i concetti, ma « Idea », madre di ogni concetto. Anche se « conoscere è giudicare », il conoscere (ed ogni conoscenza) ha il suo principio nel « pensare », il cui oggetto interiore è l'essere, costitutivo dell'atto del pensare stesso. Se l'essere in universale fosse un conoscibile, un contenuto reale, con quale principio potrebbe esser conosciuto perché ce ne sia concetto? Non vi è concetto dell'essere: parlare di giudicabilità dell'essere significa presupporre, senza dirlo, l'essere come Idea con cui si formula ogni concetto, cioè affermare che dell'essere non c'è concetto, ma Idea. L'essere come concetto è quello gnoseologico, ma è l'essere come

Idea (l'intuito fondamentale) che rende possibile la gnoseologia, cioè il giudizio sul reale.

Ma se l'esperienza è esperienza dell'essere (degli enti), osserva un pensiero piú recente e che si reputa piú scaltrito e piú critico, voi avete coinvolto l'essere nell'esistere, l'avete irreparabilmente compromesso. L'essere è « posto in questione »; impossibile disimpegnarlo dall'esistere, che lo sommerge nella sua problematicità, particolarità, temporalità e contingenza: è irrecuperabile. L'esistente *è* (per essenza) l'esistenza e questa è l'esistere di questo esistente (*questo qui*); l'essere è perduto.

Il sofisma non ci spaventa, appunto perché tale. L'esistente *non è* per essenza l'esistenza, ma *ha* l'esistenza. Se *ha* (*non è*) l'esistenza, quest'ultima deve pure appartenere a qualcosa, altrimenti è un'appartenenza appartenente a « niente » ed è niente di esistenza. L'*avere* importa un *essere* che ha. Dunque: o l'esistente *è* un *qui* che *ha* l'esistenza, o *non è* un'essenza e allora, non essendo, *non ha* esistenza. Se l'esistente, in quanto tale, ha dell'esistenza, *è* questo esistente. Ecco: *è*, è un essere che esiste, è una essenza esistente, perché l'essere esistente è insieme essenza ed esistenza. Fin dall'inizio non c'è il niente di essere o di essenza (neppure il niente di esistenza, se questa è pura « possibilità »); se quel nulla vi fosse, non vi sarebbe alcun discorso né critico né dommatico, in quanto del puro nulla non c'è problema né soluzione: senza dire che lo stesso nulla è concepibile in quanto si presuppone l'essere; fin dall'inizio c'è l'esistere del mio essere, come quello di ogni essere. Se l'esistenza (ogni esistenza) fosse pura possibilità, niente sarebbe, perché nessun esistente può darsi da sé l'esistenza, tranne Dio. Se io (e ogni uomo) sono una possibilità iniziale, permango un possibile con niente di esistenza; se mi do l'esistenza, sono Dio; meglio, mi faccio Dio.

L'esistenzialismo, che ha sfatato il mito funesto della

l'uomo per alcune forme di esistenzialismo, che vuole essere metafisico ed è empirico, perché, fermo alla superficie dell'esistenza, alle sue manifestazioni antinomiche, non ne penetra la profondità: vuole essere critico ed è dommatico e piú ingenuo del piú banale senso comune. *Per questo esistenzialismo l'uomo è una X inequazionabile, incognita scritta dal caso sulla lavagna del tempo e condannata temporaneamente all'assurdo della vita per essere assurdamente cancellata dalla spugna della morte.* Ma l'assurdo è assurdo: di esso non c'è questione. C'è questione dell'esistenza e del suo significato, dell'uomo e del senso dell'uomo, che è il senso del suo essere che ha senso nell'essere. Non si tratta di appendere al gancio del nulla il vuoto della morte, ma di sapere qual'è la nostra unità interiore di pensiero e di esistenza, che è accordo tra sentimento, pensiero e azione, cioè esperienza totale.

L'io è un'unità esistente, vivente e concreta, una singolare essenza spirituale incarnata. Non solo esiste come tale unità, ma permane in essa, dura, quale è, nel tempo: la sua esistenza è *in-sistenza* nel suo essere. La permanenza di sé come unità esistente è duplice: a) permane nell'ordine della natura come ente che è spirito ed è corpo: non un attimo della sua vita il soggetto umano può esistere senza lo spirito o senza il corpo; b) permane attraverso tutti i cambiamenti come soggetto permanente. L'ente che io ero un anno, un mese, un giorno, un'ora fa, ha mutato o perduto o acquistato qualcosa rispetto a quell'ente che sono nel momento che scrivo, ma sono sempre io che sono stato ieri, sono oggi e sarò domani. Anzi senza questa *unità sostanziale e permanente* non vi sarebbe mutamento da *questo* ente a *non-questo* ente, dove il « non » nega il « questo », non l'identità fondamentale dell'ente: l'io può dire di aver cambiato proprio in quanto è il soggetto permanente di questo cambiamento. Ogni suo stato presente è provvisorio, ma egli stesso li sente tutti tali per sé non provvisorio. Il sog-

getto, sempre in un suo « ora », non s'identifica con alcun suo « ora »; cambia e diviene ma, cambiando e divenendo, *dura*: è il senso della sua perennità nel divenire, il suo *persistere* nel corso diveniente della sua esistenza.

Permanente ed identico in quanto è sempre lo stesso io a cambiare, ma di una permanenza o identità non statiche. Ogni uomo non muore come nasce, né fisicamente né spiritualmente; è chiamato infatti a vivere la sua esistenza, a dar prova di saperla vivere. Diviene fisicamente nello spazio e nel tempo, si sviluppa spiritualmente: il *divenire* è delle cose, lo *sviluppo* è degli spiriti. *Passa* per quel che diviene, *permane* per quel che si sviluppa. Quel che in lui diviene, passa e passando svanisce, non piú suo; quel che in lui si sviluppa gli permane interiormente, gli appartiene, è la sua vita spirituale. Alla fine della mia vita, io, come gli altri, non sarò certamente il mio divenire fisico, ma il mio sviluppo spirituale; non piú mie le ciocche dei capelli che ornarono la mia testa di bimbo né di esse debbo rendere conto a qualcuno né posso rubarle al tempo che me le rubò; ma miei tutti i miei atti spirituali, ognuno permanente nella permanenza del mio spirito, di ciascuno io responsabile e proprietario. Non debbo render conto di quel che il mio corpo ha perduto per le vie del mondo, di quanto in esso han mutato la carezza o lo schiaffo del tempo, ma dell'impiego che ho fatto del mio spirito, delle perdite e dei guadagni, della statura che gli ho dato o del gobbo con cui l'ho deformato.

Quest'unità permanente dell'esistente è un atto di esperienza vissuta: ogni soggetto si sente un essere cosí fatto.

L'io deve testimoniare di sé, essere quello che è: non dormire il sonno del suo essere, ma fecondarsi della sua veglia perenne, « dire di sé » non « intorno a sé »; « penetrare » non « girare » attorno al suo essere: la descrizione esistenziale non è ancora penetrazione nell'essenzialità dell'esistente perché è del fenomeno non dell'essenza; è di una

psicologia empirica non filosofica. L'« appetito » di sé è appetito inesauribile dell'essere, coraggio e forza di non rinnegarsi per non rinnegare, bisogno irresistibile di salvarsi nella fedeltà al proprio essere e all' Essere. Essere finito l'uomo, a cui è presente come Idea l'essere infinito, non può non sentire l'esigenza dell'essere, che è perciò *esigenza ontologica*, cioè aspirazione con tutto il suo essere all' Essere. È la sua armatura spirituale, la sua sicurezza. Il suo essere, che testimonia di essere, è anche testimonianza dell' Essere. Attestandolo testimonia di sé; testimoniando di sé attesta l'Altro da cui è, testimonia di Lui. L'*io sono* è lo slancio di affermazione di me e di Chi mi ha fatto e mi fa essere. Nell'uomo è il segno dell'essere: la sua testimonianza è efficace ma in lui non è tutto l'essere: egli è *attesa* dell'essere; esistente, « consiste » in questo vincolo, chiamato con tutto il suo essere ad « insistere » nell'attesa, a stimolarne il messaggio, non inerte ma provocante il dono. Ogni uomo dev'essere, e forse ciascuno a suo modo lo è, una costante *provocazione* dell'essere.

Chi si limita a descriversi, non dice di sé e del suo essere; non testimonia, ma si cela nella fenomenicità. Il discorso vero sull'esistente non può essere dunque che « ontologico », *pronunziamento sull'essere*. Discorso impegnativo: non dice del suo essere chi si espone, si narra, si recita come se parlasse di altri e assiste, spettatore, alla rappresentazione di se stesso. Al contrario, quando esprime il suo essere, sta dentro questo discorso con tutto se stesso: tale l'aderenza tra la sua parola e il suo essere, così « sostanziosa » la parola sua, che è tutto il suo discorso, il suo « verbo » e perciò la testimonianza di sé a se stesso. È la *carità* che ogni uomo deve a se stesso, l'amore per il proprio essere: ama l'uomo che è ed è l'uomo che ama. Esiste nella sua vita e non è spettatore di fronte alle parvenze del suo esistere. O l'istanza esistenziale è ontologica, o l'esistenza si occulta nella fenomenicità, nella descrizione di se stessa,

dove il discorso è ancora da cominciare e da cominciare per altro verso, e con serietà. L'*io sono*, infatti, è presenza di sé a se stesso come un *qui* che è e si manifesta: la sua è presenza di essere. In questa presenza costante, costantemente recupera il suo essere: è, in questo momento, come è stato in tutti gli anni passati, come sarà in tutti quelli futuri, fino a quando pronunzierà a se stesso la parola del suo essere e del suo esistere.

Questa parola deve sempre pronunziarla: se non parla a sé, si tace: non si mostra, anche se « fa mostra » di sé, si nasconde nel mutismo di sé a se stesso. Non basta che ci sia; bisogna che sia sempre nel suo esistere con tutto il suo essere. Altrimenti si mostra senza mostrare sé, apparenza insignificante. Nel suo esistere l'esistente è chiamato a mettere tutto il suo essere, a *sostantivare* ogni atto e momento della sua esistenza: presentarsi quale è. È la sincerità di essere se stessi, non smentirsi mentendosi: dire « sono », sempre.

Nell'essere presente a se stesso, l'io si avverte come un *qui* che è, ma è *un* essere, non *l'*essere. Se si considera l'essere — lo può per una falsificazione della coscienza di quel che è — si assolutizza. Con quest'atto perde il senso autentico del suo esistere: si fa altro da quello che è; non si mostra, non dice chi è, ma di essere quello che non è. È una mistificazione. Perduto il senso del suo essere, perde con esso quello della sua finitezza, essicca le sorgenti e recide le radici da cui il suo essere scaturisce e per cui esiste. Oscura il problema della sua provenienza e si fa principio e fine di se stesso. Cessa l'istanza ontologica delle due supreme interrogazioni che l'esistente fa cadere sul suo esistere: donde vengo? dove vado? e tutto si fa muto di fronte all'ignoranza di quel che veramente è. La coscienza della singolarità gli dà la consapevolezza del suo vero esistere come ente particolare che è anche esperienza di « presen-

ze » oggettive; lo mette petto a petto con il problema della sua origine e della sua destinazione. È in questa concreta ontologia che l'esistente si coglie e si sa.

2. *Individuo, soggetto, io, persona.* — *L'individuo* è un *ente reale*: uno, inscindibile, incomunicabile, avente tutto ciò che si richiede per essere un reale (2). Se è un ente reale è *sostanza*, e perciò un'*essenza che è* (perché sostanza è l'atto onde un'essenza è reale); e se è sostanza è *uno* ed indivisibile in quanto l'unità e la indivisibilità sono della sostanza; è *incomunicabile* nella sua individualità e avente in sé la realtà medesima, cioè l'*atto* onde è reale. All'individuo, dunque, non manca niente per essere questo o quell'individuo: possiede tutto quello che compete alla sua natura, non può essere, né avere, di piú o di meno.

Cosí definito, è individuo ogni ente organico. Ma l'individuo non è ancora *soggetto*: ogni soggetto è anche individuo; ma non ogni individuo è soggetto, che è *individuo senziente*, cioè avente un « principio attivo », che ha in sé la ragione della propria realtà, « causa » di se stesso nell'ordine della natura, ma non di se stesso « principio ». Si può dunque dire che un ente finito, poiché ha tutto quello che compete al suo essere, è « ciò che è assolutamente », ma non è assoluto: assoluto è solo l' Essere infinito o Dio. Pertanto l'uomo non solo è individuo, ma anche soggetto, cioè individuo senziente nel senso definito.

Ma il soggetto cosí inteso non è ancora *soggetto umano*, che non è solo senziente, ma anche intellettivo, cioè avente l'*intelligenza* o l'*intuizione della verità prima* o dell'essere come Idea; né solo intellettivo e senziente, ma anche ragio-

(2) Sia in questo punto come in altri del presente lavoro è palese il richiamo al Rosmini, come altrove sarà palese il richiamo ad Agostino e a Blondel, a Platone e a Pascal, a Gentile e a Bergson, ecc. Tranne dove non è strettamente necessario, si omettono le citazioni, sia perché i riscontri sono evidenti per se stessi, sia perché alcuni concetti fondamentali sono elaborati in maniera del tutto personale e dunque la responsabilità di essi è di chi scrive.

nante e volente e quante altre forme di attività costituiscono quell'unità che chiamiamo *spirito*. Dunque il soggetto umano è un soggetto, principio insieme dell'animalità e dello spirito, cioè è un *animale spirituale*: oltre che « reale », « esistente » nel senso piú forte di questa parola. Come senziente è capacità di sentire e di sentirsi (sensazioni e sentimenti); come intelligenza è intuizione della verità; come ragione è capacità di unire il sentito e l'intuíto; come volontà è capacità di azione secondo la norma intuíta. Il soggetto umano è dunque unità sostanziale: del sentire nel sentimento fondamentale; del pensiero nell'intelligenza della verità e nel conoscere razionale; della volontà nell'adesione di tutte le azioni alla norma; e dello spirito, che è unità del sentimento, del pensiero e della volontà, ciascuno una forma dell'essere e perciò tutti solidalmente convergenti verso l' Essere, il Valore assoluto, che di ogni valore è principio e fine. Pertanto l'uomo, come ente intelligente l'ordine della verità, che è l'ordine della vita spirituale, non è soltanto « portatore di valori », ma esso stesso intrinsecamente un valore. Si noti intanto che, senza l'intuizione fondamentale dell'essere nella forma dell' Idea, il soggetto umano non avvertirebbe l'identità sostanziale del suo essere: nell'intuito dell'essere come Idea è implicito quello dei princípi di identità e di non-contraddizione, in quanto l'essere è identico a se stesso ed incontradditorio.

Quando il soggetto umano acquista coscienza che medesimo ed unico è l'ente che sente, intende, ragiona e vuole, e che l'atto che percepisce l'attività spirituale è un'attività identica a questa, egli si avverte come *io,* che è appunto la consapevolezza che il soggetto ha di se stesso. Il *tu* è l'io « di un soggetto pronunziato da un altro soggetto ». L'*io* è dunque la consapevolezza di sé come ente attivo, lo stesso che parla, *annunzia* se stesso, ha coscienza di se stesso. Non vi sarebbe l'io senza l'essere nella forma dell' Idea. L'auto-

conoscenza, come ogni atto di conoscenza, implica l'intuizione dell'essere. Come meglio vedremo in seguito, l'autocoscienza è attualità primordiale che la riflessione rende esplicita, piuttosto che potenzialità attuata dalla forma oggettiva dell'essere.

Il soggetto spirituale come tale è *persona*; ogni persona è « io » perché è persona a se stessa e lo è per gli altri, che essa deve riconoscere persone a se stesse ed esse riconoscerla persona a se stessa. Solo cosí ogni « tu » è l'io di un soggetto pronunciato da un altro soggetto. Persona è: « individuo » (e perciò sostanza o l'atto onde un'essenza è), che è anche « soggetto » (individuo senziente) « intellettivo » (dotato d'intelligenza della verità o dell'essere) oltre che ragionante e volente e dunque « soggetto umano » (principio dell'animalità e dello spirito), avente coscienza o consapevolezza di sé e dunque anche « io ». Perciò, non solo di tutti gli individui ma anche di tutti i soggetti, la *persona umana* è l'ente piú elevato, e completo, l'*esistente*: persona *significat in quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationale natura* (S. Tommaso, *S.T.*, I, XXIX, 3). Infatti la persona è principio attivo *indipendente*, nel senso che nessun altro principio nell'individuo le sovrasta come quello da cui essa dipenda; anzi ogni altro principio ne dipende e sussiste per il nesso che con essa ha. Alla persona è inerente l'autonomia, che tutta l'attività del soggetto umano è orientata ed intenzionata a formare: il soggetto umano, per sua natura ed in possesso di tutto ciò che è richiesto per il raggiungimento di questo fine, è chiamato a costituirsi persona, tutto subordinando a tale scopo, dato che niente vi è nell'ordine delle cose naturali a cui vada subordinata la persona stessa. L'uomo scopre in sé e da se stesso che il suo fine è di costituirsi persona e, in questa presa totale di coscienza, che egli come persona è orientato ad un fine superiore, che oltrepassa la persona stessa e di cui è la compiutezza; anzi, il dinamismo delle sue atti-

vità volto all'attuazione della persona è fin dall'inizio stimolato e guidato dal fine supremo che l'uomo non può raggiungere se non si fa persona, ma è oltre la formazione della sua persona e suo compimento voluto e finale.

Negare uno di questi elementi che la costituiscono, è negare la persona stessa e con essa l'uomo. Pertanto non riconoscono la persona le dottrine che: a) negano la sostanzialità dell'individuo; b) identificano la persona con l'individuo stesso; c) negano il soggetto intelligente, capace di verità; d) o l'esistenza dell'Intelligenza assoluta e trascendente, per cui esiste tutto ciò che esiste e che fonda ogni persona, l'ordine della verità e del bene, l'ordine dei valori in generale.

Niente esiste che non sia persona o non appartenga a persona, scrive il Rosmini nella *Logica*. Infatti: esistono i soggetti umani che sono persone; esistono, in quanto *sentiti*, cose individui soggetti, che persone non sono; ma niente è piú elevato della persona tra gli enti della natura; dunque esistono solo persone e altri enti come sentiti dalla persona, i quali, essendo di ordine inferiore, appartengono ad essa; perciò tutto ciò che non è persona appartiene a persona, che ne deve rettamente usare. E usare rettamente significa non violare l'ordine dell'ente di cui usa, ma riconoscerlo e rispettarlo, attraverso l'uso, nel suo ordine; « appartenenza » non è solo possesso, ma anche « simpatia » verso ogni ente, quasi un tendere *amorevolmente* ad esso. Per conseguenza: a) non è appartenenza di una persona un'altra persona, cioè nessuno deve usare o servirsi di persona; b) se tutti gli enti della natura, che non sono persone, sono appartenenza di persona, questa *non appartiene e non deve* appartenere al mondo; c) ciò implicitamente significa che la destinazione e la finalità ultima di ogni persona non è il mondo; d) e perciò trascende il mondo; e) se la persona non è per il mondo ma il mondo per essa, ciascuna è *per* un'altra persona (l'*io* per il *tu*, *noi* per *voi*, *voi* per

noi), non nel senso che ne sia appartenenza o proprietà, ma nell'altro che la persona si fa tale col promuovere l'altra, essere per essa (far propria la *causa* dell'altra), e questa a sua volta nel restituire il dono: il rapporto è di *reciprocità* e *comunione*: *coepit facere et docere*, la verità realizzata nell'azione illuminata dalla verità; f) ma siccome la persona, e la comunione delle persone, non basta a se stessa ed è intrinsecamente costituita per una destinazione ultraterrena, ciascuna, attraverso la comunione con le altre, tende alla comunione suprema con la Persona assoluta; g) di cui è appartenenza, non nel senso che Dio ne usi come di cosa, ma nell'altro, che ogni creatura deve amarLo di amore incondizionato, come suo fine ultimo, quello di cui Pascal (*Les Pensées*, n. 571) dice che « donne le nom aux choses »; h) dunque il soggetto umano, in quanto persona, è *esistenza di valore*, che si attua nella comunione con le persone e in quella di ciascuna e di tutte con la Persona. Alterare quest'ordine, invertirlo o sovvertirlo è menzogna, immoralità radicale.

3. *Individuo e persona.* — Il linguaggio comune usa indifferentemente i due termini, anzi « individuo » detto di « uomo » o « persona » è di uso piú frequente, forse perché gli uomini, inspiegabilmente e contro la loro essenzialità verace, sanno essere piú « individui » che « persone ». Invece i due termini vanno tenuti distinti.

Abbiamo definito l'uomo un *animale spirituale*. Se animale, ha dei princípi di vita animale, precisamente è dotato d'istinto vitale, sensitivo e umano, cioè di quell'insieme di emozioni che non oltrepassano il grado di una umanità sensitiva ed empirica; se spirituale, è dotato del principio di esistenza intelligente e razionale, libera e volitiva. L'istinto vitale, come quello sensitivo ed umano, possono operare anche senza che su di essi influisca l'attività spirituale, come il secondo può modificare il primo e il terzo tutti e due.

Può avvenire ed avviene anche diversamente: la forza dei due istinti o dei tre coalizzati, o di uno solo di essi a danno degli altri due, può asservire le energie spirituali, che in tal caso, offuscatasi l'intelligenza dell'essere, sottilmente e raffinatamente si mettono al servizio della parte animale. Cosí il soggettivo prevale sull'oggettivo, l'individuo sulla persona sopraffatta e impedita dalla « natura ». Può avvenire ed avviene anche il contrario: l'istinto sensitivo modifica quello vitale, l'umano il sensitivo, la volontà l'umano. In tal caso, la vita animale forma unità con quella spirituale, individuo e persona costituiscono un armonico ente. Da ciò consegue: a) la vita animale-istintiva non è per se stessa personale, cioè non è la nostra persona quantunque ad essa legata (se può esserne modificata, anch'essa viene a far parte della nostra personalità); b) anche quando è modificata dalla vita spirituale, quando c'impossessiamo della nostra natura e la facciamo natura « nostra », non s'identifica con la nostra persona, quantunque le modificazioni che vi apportiamo siano nostre, personali; c) quando i tre istinti operano da soli, per meccanismo proprio, i loro atti sono soltanto *naturali*, non personali; d) quando operano subordinando a sé la vita spirituale, i loro atti sono nostri, ma contrarii alla persona, di un uomo che è contro l'umano e tende alla negazione di quella umanità, che può ben misconoscere nel suo ordine senza tuttavia distruggerlo; e) quando invece la ragione conosce nella luce della verità e la volontà agisce conformemente alla norma — lo stesso lume dell'intelligenza — e perciò liberamente, la vita animale-istintiva si subordina alla spirituale, l'individuo alla persona, che i nostri atti normali e personali costruiscono sull'individuo. L'uomo è allora animale spirituale, cioè armonia di istinti e spirito: ogni istinto segue il suo ordine intrinseco e ogni attività dello spirito la norma che le è propria, senza piú subordinazione reciproca (né il corpo dev'essere schiavo del-

lo spirito né lo spirito del corpo), ma in piena convergenza ordinata delle energie vitali e spirituali.

Ne risulta che la differenza tra individuo e persona non è trascurabile, pur essendo l'uomo individuo e persona inscindibilmente: tutti i princípi attivi costituiscono il soggetto uomo, ma quelli vitali, sensitivi ed umani la sua natura di *individuo*, quelli spirituali la sua *persona* (3). Da ciò consegue: a) il solo perfezionamento dei princípi vitali e sensitivi è perfezionamento della natura dell'individuo, ma non della persona; b) questa si sviluppa, realizza e perfeziona come spirito, pur essendo vero che non vi è perfezionamento integrale dell'uomo senza quello dell'individuo; c) tuttavia, non ogni perfezionamento dell'individuo lo è anche della persona: molte cose perfezionano l'individuo, lo appagano nei suoi istinti, vitale, sensitivo e umano, ma non rendono affatto migliore la persona. Nel caso che il miglioramento sia dell'individuo ai danni, o nell'indifferenza, della persona, si è perfezionato l'animale nell'uomo e si è offeso lo spirito: vi è una natura d'individuo che tiranneggia ed opprime la persona, cioè un vivente che ha rinunziato a distinguersi dagli altri animali. In breve: la persona ha sede nell'individuo né può attuarsi senza di esso, ma non è solo l'individuo ed è di ordine superiore. Dal punto di vista morale, per esempio, possiamo dire che l'individuo si comporta secondo il principio dell'*agire sog-*

(3) Appartiene all'uomo come individuo anche quanto in lui è acquisizione meccanica dall'ambiente familiare, nazionale, sociale in cui vive, a cui si adatta (per pigrizia, comodo o altro scopo utilitario) senza interventi personali e che serve a favorire la soddisfazione dei suoi bisogni vitali. Indubbiamente, appartengono all'individuo e non alla persona molte cose a cui gli uomini tengono moltissimo: altro è il « registro » del corpo, altro quello dello spirito, quantunque nessuno dei due debba essere chiuso e passato in archivio: non s'impone una scelta, ma la loro unità concreta e vivente. Si tenga ancora presente che l'uomo nasce individuo (istinto vitale, sensitivo e umano, e anche spontaneo adattamento biologico), ma non nasce persona, non nel senso che il neonato non sia un essere umano, bensì nell'altro che egli è solo persona innata e non ancora persona in atto, in quanto è capace di atti naturali ma non ancora di atti personali, pur possedendo tutti i princìpi per compierli. Pertanto ogni uomo l'atto di nascita di sè come persona se lo scrive da se stesso dalla prima all'ultima sillaba.

gettivo, cioè secondo gli istinti vitale sensitivo umano, e la persona secondo il principio dell'*agire oggettivo*, cioè secondo la norma liberamente voluta.

Vi è agire oggettivo (moralità) solo in quanto la volontà e la libertà sono illuminate e guidate dall'intelligenza o dall'intuito dell'essere nella forma dell'essere morale, loro propria: in questo agire esiste, consiste, si sviluppa e si costituisce la moralità della persona, avendo come principio e sorgente il lume dell'intelligenza, a cui la volontà è ordinata e alla cui pienezza la libertà la muove; in questo senso la persona morale è costituita dalla *intelligenza morale*, a differenza dell'individuo, cui è proprio il principio dell'agire soggettivo. Dunque esso nell'uomo non è la persona: l'uomo è un'esistenza di valore, e valore è l'individuo e valore è la persona, ma il valore di uomo nell'uomo è propriamente quello della persona, e dell'individuo solo nella misura in cui i suoi atti vengono a fare parte integrante della persona. Quando gli istinti vitale sensitivo umano sopraffanno la volontà e la ragione ed offuscano in esse il lume dell'intelligenza, l'uomo agisce come individuo, cioè secondo il principio soggettivo sofisticato dalla ragione sofistica ed è costituito dalla *ragione etica*. L'intelligenza morale è una perché una la norma cui essa ubbidisce; la ragione etica è molteplice, in quanto nell'agire soggettivo i moventi sono diversi e — come possibilità — anche infiniti, perciò nessuno valido a stabilire una comunione di persone (come avviene attraverso l'unica norma oggettiva), ma ciascuno norma di un individuo o di un gruppo di individui, nell'isolamento caratteristico degli egoismi, individuali o collettivi che siano. Una morale dell'uomo integrale (individuo e persona) ha il compito di assumersi l'uomo in questa sua integralità — non di « abolire » l'individuo per farne un puro spirito o la persona per farne un puro soggetto senziente, nell'un caso e nell'altro un non-uomo, perciò un'astrazione — e d'indagare come armonizzino nell'unità del soggetto umano la

ragione etica e l'intelligenza morale, in modo che l'una non ostacoli lo sviluppo dell'altra e la prima venga ad inserirsi nella norma della seconda per realizzare l'equilibrio totale, convergenza e sintesi di tutti gli equilibri parziali. Il nesso tra moralità e persona è strettissimo: non vi è moralità se non in un individuo dotato d'intelligenza e volontà; ma l'intelligenza e la volontà nell'individuo costituiscono la persona; dunque la moralità di un uomo è il suo grado di adesione alla norma e questa è la sua persona attuale. L'immoralità è l'offesa che l'individuo fa alla persona propria ed altrui. Possiamo dire che la persona sia l'individuo piú la libertà, o meglio, l'individuo agli ordini della libertà nell'esercizio suo proprio di adeguare la volontà al lume dell'intelligenza o alla norma che fa morale la volontà stessa: *qui facit veritatem venit ad lucem*, come scrive S. Giovanni (3, 21).

Tenuto conto di ciò, possiamo dire che la persona si fa nella misura in cui diventa autonoma rispetto all'individuo inteso come « natura » o come parte di quel tutto che è la specie. Né tale autonomia significa rifiuto dell'individuo stesso, ma sua accettazione e presa di possesso, in modo che l'individualità diventi individualità « personale » e sempre meno la naturalità « data » — individuale ma non personale — dell'individuo come parte di una specie.

4. *La testimonianza concreta dell'esistente.* — Le distinzioni fatte sopra, necessarie per evitare confusioni pericolose di concetti, non devono farci perdere di vista la concretezza vivente dell'esistente che, prima che nella sua struttura ontologica, cerchiamo di cogliere nel *sensus* che ha di se stesso o spontaneità vissuta del suo esistere unitario e concreto. L'esistenza *si sente* come spirito e come corpo, « questo » spirito in « questo » corpo. È un'*attestazione*. È sentire sé, ma, nel momento stesso, sentire anche altre presenze: un mondo di esistenti, cose e organismi. Ogni esi-

stente viene ad occupare il suo posto di vivente in un mondo di viventi; inserisce la sua vita nella vita. Come della sua presenza, cosí non dubita di quella degli altri esseri. Il suo spontaneo sguardo sul mondo che lo circonda è di fiducia: c'è lui, ci sono gli altri, ne accetta la presenza. Va incontro a tutti gli esseri con animo aperto: vuol dire non solo che c'è, ma chi è; constatare non solo che essi ci sono, ma sapere chi sono: desidera stabilire una comunicazione. Perciò egli « tende » a sé e agli altri, « tendere » che è appunto « intendere », cioè stendersi, porgersi, prestare attenzione e perciò accrescersi. L'*intentio* non è solo la rappresentazione soggettiva o la categoria concettuale come nella terminologia della Scuola, ma « tensione » e « sforzo », concentrazione di attenzione, volontà di conoscere, penetrare, entrar dentro: l'esistente è « intenzionato » a conoscersi e a conoscere, cioè ad impegnare tutte le possibilità del suo intelletto e la potenza della sua volontà per penetrarsi e penetrare. Conoscersi e conoscere è portar dentro lo sforzo conoscitivo tutti se stessi, è l'intenzionarsi verso di sé e gli altri per entrare dentro di sé e dentro gli altri. Vi è una naturale e retta intenzione di concentrare tutto il nostro io in noi e negli altri che non è curiosità, ma rivelazione della nostra natura di spiriti: se l'esistente è *intentio*, è stato fatto per la *comprehensio* del suo essere e degli altri esseri a cui tende.

Il sentirsi dell'esistente è già un suo prendersi tutto intero, non ancora esaminarsi, ma è la condizione che lo stimola a farlo. Nell'atto di sentirsi si possiede immediatamente ed è come posseduto dal suo stesso possedersi. Si sente però come può sentirsi un essere intelligente ragionante e volente e dunque con intelligenza ragione e volontà, anche se ciò avvenga attraverso gradi, dal piú oscuro ed implicito al piú chiaro ed esplicito. Perciò egli non vuole solo sentirsi, ma intelligere; la *intentio* a « prendersi » lo spinge a « leggere dentro » e a « raccogliersi »; « racco-

gliere dentro » (*intus-legere*) che è anche sentire, « toccare » con la mente l'interezza del suo esistere. Non « rappresentarsi », oggettivarsi in un concetto o in una categoria, bensí « presentarsi » alla intelligenza e presenziare con tutto se stesso. Lo sforzo di intendermi (*tendere-in-me*) è sforzo d'intelligermi (*legere-intus-me*), di possedermi con la mente nella concreta pienezza del mio essere; non oggettivazione, ma intuizione del mio singolare esistere. L'esistente si sforza, in breve, di cogliere tutto se stesso in un atto d'intelligenza in cui egli sia l'essere che è; chiede all'intelligenza l'intelligenza di sé come essere vivente e non alla ragione l'astratto concetto di uomo: l'intelligenza della sua vita ed esistenza, non la veduta della sua esangue rappresentazione.

In concreto, l'esistente questa consapevolezza ce l'ha: in concreto, si conosce come essere che è, sente, pensa, vuole. È la prima *testimonianza* che rende e si rende, che lo impegna terribilmente: si tratta del suo essere e di tutto il suo essere, non una qualsiasi testimonianza di una cosa qualunque. Non testimoniare di sé è la rottura con l'essere, l'infedeltà originaria, la falsificazione di sé e di tutto: l'esistente si fa uno sconosciuto, nessuno, una maschera che tutto gli maschera. Il disconoscimento di sé è la perdita della naturale *intentio*: l'esistente non si dice e non dice, non si legge e non legge: analfabeta della sua vita e della vita, *insipiens*, non sa quello che dice di sé e degli altri. Alla radice di ogni negazione dell'Essere, vi è l'originaria negazione che l'esistente fa di se stesso: la mancanza di questo riconoscimento primario è la causa di qualsiasi ulteriore disconoscimento. Non si tratta di precludersi una conoscenza, ma di assiepare la via del sapere; non di chiudersi ad una volizione, ma di spengere il volere: non è un ostacolo, è un otturatore.

L'esistente dunque è chiamato dal suo essere genuino e sincero a vivere nella concretezza della sua concreta e vera

esistenza: è debitore a se stesso di farsi tutto se stesso. La sua integralità di vita è innanzi tutto carità di sé a sé, *atto di amore* che lo riguarda direttamente, intensamente. La consapevolezza che in concreto ha di sé come essere che sente conosce vuole, che è spirito ed è corpo, deve incarnarla in ogni suo particolare sentire conoscere volere, se la testimonianza di sé dev'essere parola di verità e non smentita di se stesso. Non gli è consentito dimenticare il suo spirito negl'impeti del corpo, come di dimenticare il corpo nell'indifferenza staccata di una veduta mentale: è soggetto umano, non animale né impersonale ragione. Chiamato a essere uomo e non ad abolire una parte del suo essere, il suo compito è di vivere come è, non di riformarsi metafisicamente. Non gli è consentito pensare in astratto, come se non avesse e sensi e volontà, né sentire come se non gli fosse dato pensare e volere, né volere come se i sensi e il pensiero non gli appartenessero. Egli ha la potenza di sentire tutto l'universo spirituale e materiale; di cogliere il suo corpo come calato nella luce del suo spirito e il suo spirito impolpato dalla sua carne, irrorato dal suo sangue e innervato nel tessuto vibratile dei suoi nervi. L'esistente è nel mondo per vivere con tutto se stesso, non per astrarre da sé una parte di sé. *Viator*, deve portare in tutto il suo viaggio l'intero suo essere senza sostituirvi una sembianza bugiarda, tutto presente in ogni stazione, egli a salire, a scendere, egli a sostare, a riprendere il cammino, egli e non un altro, quell'altro che sarebbe il suo lucido e freddo cervello o il suo corpo opaco o la sua volontà senza luce di intelligenza. Portare il suo essere, tutto in ogni suo atto, perché di esso renda testimonianza a sé e agli altri: *adgnosce, christiane, dignitatem tuam* (S. Leone Magno, Sermone I, *In nativitate Domini*, 3).

Testimoniare di sé è *professare* il proprio essere e nello stesso tempo « confessare » le quante volte non lo si è fatto: è assumere su di sé la responsabilità di sé. La confes-

sione è sempre penosa: richiede uno sforzo, un superamento; è atto di coraggio, conquista. È piú facile sfuggirsi che cogliersi e confessarsi. Ogni ente è il suo essere, ma proprio questo deve recuperare ogni momento nell'atto di essere. *Niente è forse piú difficile per l'uomo che esistere sempre con la piena coscienza di essere uomo.* Egli è radicato in sé e a se stesso connaturato nella concreta unità del suo esistere; eppure da mille uscite sfugge a se stesso. Riconquistarsi è appunto il coraggio di confessare questa colpa, il « bel rischio » di professarsi uomo. È una professione, infatti, che comporta rinunzie e pericoli. Piú un uomo porta in ogni suo atto la sua umanità profonda e piú le resistenze si accrescono tenaci, minore è l'« utile » che ne ricava. Il guadagno di testimoniarsi gli costa la perdita dei « vantaggi » che gli deriverebbero dalla rinunzia parziale o totale al suo essere. E questa rinunzia si fa: ogni uomo questo tradimento, piccolo o grande, lo consuma cento volte al giorno e altrettante è chiamato a confessare all'uomo che è di non essere stato l'uomo che è. Quando si estingue il bisogno di questa confessione, non si avverte il dolore della colpa, nella sordità della coscienza, la « professione » di essere uomo degrada in « mestiere ». La carità fondamentale è venuta meno con l'occultarsi del senso del suo proprio essere e dell'essere. Egli non significa piú niente nell'indifferenza del suo essere; si ribella a quanto ancora in lui e negli altri dice dell'essere, a quanto lo accusa e torce alla confessione. Questa lotta di sé con se stesso ogni uomo, ciascuno la propria, la combatte tutta la vita. È la lotta per la sincerità per la « vera » esistenza.

5. *La persona umana come valore e attuazione integrale di valori.* — Da quanto abbiamo detto risulta che l'uomo, e l'esistenza in generale, è un valore; dunque l'atto umano è *esistenziale* quando esprime ed attua l'umano dell'uomo e perciò il suo valore di uomo; in caso diverso, come estra-

neo a lui, è *inesistenziale*. A questo punto si pone un problema: il valore che è l'uomo e i valori che esprime si estendono quanto la sua vita finita, in modo che la loro attuazione, attraverso di essa, lo compie e per cosí dire lo chiude nella sua finitezza, oppure sono essi (e l'uomo stesso nella sua struttura ontologica) le *presenze* che, anche quando l'uomo vuol comprimere nella sua individualità la propria personalità e chiudersi nel finito, agiscono implacabilmente come macchine perforatrici della muraglia del finito e del temporale? Il primo corno del dilemma si può esprimere anche in questi termini: unità compiuta e finalità ultima dell'esistenza è la vita nel mondo, per cui la sopravvivenza e la « trascendenza » non sono che « relazioni » supreme, immanenti, tutte, alla condizione umana? Oppure ancora: c'è una trascendenza di fronte all'esistenza, ma in nessun modo, neppure analogicamente, definibile, perché essa ci sfugge e « mette in iscacco » ogni nostro tentativo e fa sí che sia solo un limite indefinito, che l'esistenza pone a se stessa? Se si risponde affermativamente, si suggellano la finitezza e la temporalità dell'uomo e dei valori, anche se si continua a parlare metaforicamente o in senso proprio (e in questo caso contraddittoriamente) d'immortalità dell'uomo, trascendenza, « eternità » e « assolutezza » dei valori. Ci si può obiettare che l'esistenza non trascende la sua vita nel mondo e non c'è niente da fare, tranne che accettarla ed assumersela com'è. È anche questo il nostro proposito: assumerci l'esistenza cosí com'è, ma tutta: genuinamente ed autenticamente.

La questione si pone cosí: o l'esistenza (e l'uomo) è il niente di valore, come ogni valore, e cessa ogni discorso, sopraffatto da un'affermazione arbitraria e passionale, che può essere uno stato d'animo, ma non un problema filosofico; o l'esistenza (e l'uomo) ha un valore e vi sono dei valori ed allora è proprio della natura del valore (del bene, della persona, della libertà ecc.) tendere alla sua *realizza-*

zione assoluta, aspirare al massimo di attuazione, attingere il compimento perfetto. Dunque si precisa: l'uomo e i valori che incarna ed esprime si realizzano compiutamente ed assolutamente nella finitezza insormontabile dell'esistenza storica, oppure la loro attuazione piena e compiuta (e non soltanto come esigenza) la trovano nel Valore assoluto e trascendente, da cui traggono origine e a cui tendono come al fine che li attrae e ne sollecita il dinamismo e lo svolgimento? D'altra parte, anche i filosofi dell'esistenza finita ammettono, sia pure come tentativo sterile di « evasione », la aspirazione dell'uomo ad oltrepassare il « muro », ed escire da tutte le « situazioni ». E allora daccapo: o vi è il nulla di valore e il solo « valore del nulla », o, se vi sono valori, questi tendono alla realizzazione assoluta. Se questa si compisse nella finitezza dell'esistenza nel mondo, non vi sarebbe piú nell'uomo alcuna aspirazione oltre il limite della finitezza stessa. Se aspirazione c'è, significa che niente può comprimere la naturale autodifesa del valore per salvarsi dall'annullamento nella finitezza e la sua non meno naturale tendenza all'attuazione totale; e se è spinto oltre il finito, vuol dire che solo oltre il finito e l'immanente esso la cerca e l'attua. La presenza del valore è dunque già per se stessa riferimento all' Infinito e al Trascendente, indizio e testimonianza sempre piú esplicita e captante del Valore assoluto. I valori, con la loro sola presenza, danno un'orientazione e un significato transtemporale e transfinito alla nostra esistenza: perciò si deve partire dall'essere dello spirito, cioè da quanto nell'uomo è persona e non da una « possibilità » di esistenza o da una interiorità puramente sentimentale e vuota, chiamata « vita », « esperienza vissuta » o che altro si dica. O l'interiorità e l'esperienza vissuta lo sono di valori oggettivi, o si riducono a stati d'animo soggettivi, su cui non si può costruire né un'ontologia, né una filosofia della persona o dell'esperienza.

Poniamo le stesse questioni da un altro punto di vista. La condizione normale dell'uomo, cioè la sua adeguazione alla norma che ordina ciascuna forma della sua attività spirituale, è la finitezza e l'adeguazione al finito e al temporale, o piuttosto il tendere alla piena realizzazione di sé nella normalità assoluta ed unitaria del suo essere totale, per cui proprio il raggiungimento di questo scopo lo sollecita e sprona al di là del finito e del temporale? Nel primo caso la normalità è adeguata al livello dell'empirico né vi sarebbe da obiettare se nell'uomo non riscontrassimo una presenza di valori trascendenti il finito e il temporale. Ma se questa (come dimostreremo in seguito) è la condizione dell'uomo, costringerlo alla finitezza è usargli violenza, assegnargli un destino disforme dalla sua condizione, è « accorciarlo » al di sotto di se stesso, in una normalità anormale.

È l'ateo Ivan Karamàzov che trova l'uomo « vasto, troppo vasto anzi » e propone di « restringerlo ». Ecco: lo si può chiudere nel finito solo se lo si fa metafisicamente diverso da quello che è. Ma restringerlo significa privarlo di quanto gli attesta l'esistenza di un Valore assoluto e creatore, fine a cui tende attraverso la realizzazione di quei valori, che sono le norme del suo sentire conoscere agire e per cui il sentire conoscere agire acquistano la significazione dell'eterno e dell'assoluto. Finito indubbiamente l'uomo come esistente nel mondo, ma la sua finitezza ha dentro la presenza dell'infinito; contingente ma realizzatore di valori assoluti che egli non crea e attua attuando se stesso come persona, uniformandosi ad essi, che pur sempre lo trascendono e rimandano ad una attuazione intemporale, la sola che lo compie, l'unica in vista della quale la sua finitezza acquista significazione metaempirica. Certo l'agire umano non può prescindere dalle situazioni e, tra tante possibilità, si determina alla azione corrispondente alla situazione data, in una circostanza. Ma ciò non significa

che l'uomo si uniformi alla situazione data, bensí che, data questa, sente conosce vuole sempre conformemente alla norma e alla libertà di sentire conoscere volere secondo la norma. Se è cosí, l'adeguazione non è dello spirito alla situazione, ma di questa allo spirito, che è il soggetto di quell'atto in quella data situazione. E, se l'atto adegua lo spirito in quella situazione, non adegua lo spirito per se stesso, che permane pensiero pensante, ragione conoscente, volontà volente, cioè desideroso di quel valore che adegua il suo sentire pensare volere infinito; e perciò in cerca di una « situazione » assoluta che nella natura non gli è mai data ma a cui per sua natura tende, spinto dalla presenza di valori che rimandano al Valore *da* e *per* cui tutti i valori (e l'uomo stesso) sono. Né ciò significa che l'uomo debba sacrificare i beni finiti per il Bene infinito e assoluto, perché a quel Bene può aspirare proprio con l'attuazione di se stesso nella conoscenza e volizione dei beni finiti, cioè attraverso la prova della vita o, che è lo stesso, attraverso la formazione e l'attuazione della sua persona. Per conseguenza, la vita è chiamata, dal suo ordine interiore e permanente, ad essere la piena realizzazione di se stessa, affinché l'esistenza possa aspirare alla pienezza totale; essere la sua integralità e come tale la condizione necessaria ma non sufficiente che renda possibile quella che per l'esistenza è la sua condizione incondizionata e da essa incondizionabile.

Se questa è la normalità dell'uomo, il suo essere come individuo e come persona esige, proprio perché esistenza di valore, la realizzazione integrale e pur sempre insufficiente di *tutti* i valori. Il discorso filosofico sull'uomo è sempre sulla totalità dell'uomo: ciascun uomo deve assumersi intero, caricarsi sulle spalle tutta la sua umanità. Vivere nel mondo che è nostro, vivere l'uomo nell'uomo e non fuggire il mondo ed evadere dall'uomo, ma viverci al livello della nostra umanità profonda. Essere religiosi, scrive Kierkegaard, e andare al parco dei divertimenti; sia ciascun

uomo tutto l'uomo che è e ogni sua azione porterà l'impronta della sua umanità. Il problema non è di essere « al di là » di noi, ma di andare, ciascuno di noi, in capo a se stesso. Questo esige la critica piú intransigente e severa: toccare la radice ontologica della nostra esistenza. *Virtus* vuol dire « sii uomo » (*vir*), tutto l'uomo che sei con tutta la « forza » (*vis*) che hai. E l'uomo è uomo per i valori che esprime, per la verità, il bene e la bellezza che sono le norme o le forme dell'essere secondo che è forma esistenziale, ideale, morale, per cui il pensiero è chiamato dalla sua legge interiore ad essere pensiero nella verità, la volontà ad essere volere nel bene e il senso ad essere sensibilità nel bello. Cosí ogni forma di attività umana esprime un valore o una forma dell'essere e tutte, che nell'essere *insessionano*, concorrono solidali e convergenti a costituire l'unità dello spirito o la persona nella sua integralità: e non esclusiva dell'individuo, che va guidato in modo che le sue energie siano solidali con quelle della persona stessa. Solo cosí si realizza l'integralità dell'uomo, in tutta la sua complessità concretezza interezza.

6. *Individualità e personalità.* — Cicerone chiama l'uomo un *animale molteplice*; e il Rosmini commenta: molteplice nelle sue azioni, attitudini, aspetti. Infinita nelle sue manifestazioni molteplici la natura umana secondo i tempi, i luoghi, le vicissitudini; diversità di caratteri, di fisionomia secondo la società, le razze, i climi, i gradi di civiltà ecc. Tuttavia tanta molteplicità nell'unità di ogni uomo si riporta ai princípi distinti ma non separati della *individualità* e della *personalità*. L'individualità è il « divenire » dell'uomo come individuo, la personalità è lo « sviluppo » dell'uomo come persona, pur essendo innegabile che la formazione dell'una influisca su quella dell'altra.

L'individualità è l'insieme degli atti *naturali*, che chiamiamo anche « umani », in quanto appartenenti all'indi-

viduo-uomo, ma per se stessi non personali: lo divengono con l'intervento dell'attività spirituale, che li accetta o modifica, li assume trasformandoli. La vita istintiva (gli istinti vitale sensitivo umano) può in astratto svolgersi da sé e costituire l'individualità di un uomo senza che essa formi la sua personalità, se non interviene l'attività spirituale. In concreto, l'intelligenza, la ragione e la volontà modificano la nostra vita istintiva col loro intervento. Ma affinché non s'immagini un uomo fittizio, unilaterale e astratto, è necessario tenere presente: a) non tutta la nostra vita istintiva è modificata dall'intervento dello spirito; b) la modificazione può avvenire in due sensi:

1) se la vita istintiva prevale su quella spirituale (l'individuo sulla persona) quest'ultima resta subordinata. Però la modifica e ne è, a sua volta, modificata: l'istintiva perde la sua spontaneità immediata ma diventa, con le leggi che la governano, contenuto e fine della vita spirituale. In altri termini, la vita istintiva si serve del concorso e dell'aiuto delle attività superiori che, allettate, docilmente la servono, in modo da soddisfare con piú accortezza, sottigliezza e raffinatezza i suoi propri bisogni: l'istinto diventa egoismo. Gli atti istintivi non sono piú naturali ma personali (se ne ha la responsabilità), formano la *personalità immorale* dove la persona è l'individuo stesso che, costituendosi con valore di persona — infatti si serve dell'attività spirituale subordinata ai suoi fini — si mette al suo posto. Resta in tal modo assorbita e negata la personalità morale. L'individualità, ogni qualvolta l'uomo cosí si comporta, è essa stessa la personalità; è come dire che l'uomo sostituisce a questa la prima, che per i suoi fini assorbe, assoggetta e comanda le attività superiori.

2) Se la vita spirituale prevale su quella istintiva (la persona sull'individuo), ne assume la disciplina e il controllo: gli atti istintivi, quelli che è necessario o che è possibile modificare, diventano anch'essi personali; pur non cessando

di essere naturali, vengono a far parte della personalità senza da soli costituirla, e l'individualità viene a formare un'unità armonica con la personalità, non soppiantata o sostituita. Il suo assoggettamento non è imposizione o violenza perché è conforme all'ordine della natura dell'uomo; il comando delle attività superiori non è dispotico e tirannico in quanto non impone all'individualità di escir fuori del suo ordine ma solo di restarvi e realizzarlo dentro il suo stesso ordine, o dentro le norme che regolano la vita istintiva. In tal caso si attua la *personalità morale* e, come di riflesso, un'individualità anch'essa morale, costituenti, nella loro armonia, l'*uomo normale.*

Le due possibilità vanno ulteriormente precisate, in quanto presentano, nella loro dialetticità, una concretezza che non va perduta.

Il prevalere degli istinti assoggetta ai fini dell'individuo l'attività spirituale, la quale, posta a servizio di quelli, li corrompe corrompendosi; la ragione e la volontà, staccate dall'intelligenza e dalla norma, hanno un potere di degradazione e corruzione di gran lunga superiore a quello dell'istinto: sollecitate dagli istinti e tutte al servizio della loro soddisfazione, acquistano tale raffinatezza di vizio e tanta sottigliezza di egoismo, da essere spinti ad atti che superano l'esplosione del piú malvagio e feroce degli istinti allo stato naturale. Cosí avviene che, nonostante soddisfatto ed appagato, l'istinto, ad un certo grado di degradazione e di sofisticazione, quasi contenesse dentro di sé l'istinto della conservazione di se stesso, ritrova insospettatamente per quanto corrotto e snaturato (mai però al punto da perdere del tutto la sua natura) la propria verginità naturale, la forza intatta della sua spontaneità e si ribella alla ragione corrotta e corruttrice, alla volontà asservita. In questo caso la natura viene in soccorso dello spirito e l'uomo, nel bisogno indistruttibile di conservare la sua naturalità, ritrova la spinta a risalire: l'istinto, che per se stesso non è male, da seduttore si

fa rigeneratore della vita spirituale e, per conservare se stesso, si dispone alla disciplina e all'ordine che gli sono propri. Evidentemente, nel momento in cui il bisogno di recuperare se stesso si manifesta, l'aggancio avviene con l'intelligenza, cioè per mezzo dell'attività intuitiva dell'essere, per cui il riscatto è dato dall'incontro di due forze genuine e immediate, al di fuori e al di sopra della mediazione razionale. Questa interviene in un secondo tempo, assieme alla volontà, che, tramite la recuperata forza dell'istinto e nella riconquistata presenza alla norma, riconquista la sua libertà. D'altra parte, la spinta al recupero, oltre che dall'istinto, può venire dalla ragione e dalla volontà, che mai perdono la loro natura indistruttibile e, in qualunque momento, anche il piú dannato, possono ritrovare il loro naturale orientamento alla norma, iniziare la resistenza e volgerlo verso la linea della sua recuperabile naturalità e schiettezza.

La dialettica concreta di quel complesso unitario di inesauribili energie e forze naturali e spirituali che è l'uomo va sempre tenuta presente, se si ha il proposito di portare il discorso sull'uomo e non quello di astrarre una parte dal tutto inseparabile. Ripetiamo che il prevalere delle attività superiori sulle inferiori non esige la sospensione o l'annientamento di queste ultime: non si tratta di mettere la persona contro l'individuo né lo spirito contro gli istinti. Anzi la normalità esige che ogni forma di attività si attui secondo il suo ordine e in questo venga riconosciuta. È vero, come abbiamo detto, che ogni forma di attività tende a sopraffare le altre per la sua tendenza monarchica e anche dispotica, ma lo spirito (e perciò la libertà) nel suo processo perenne di attuazione esige precisamente che tale estrapolazione o disformità non avvenga e fa che il suo « governo » mantenga l'ordine delle attività, ciascuna nella e secondo la sua norma e tutte concorrenti alla realizzazione dell'equilibrio totale, in cui sono presenti e solidali tutti gli squilibri

parziali, ciascuno padrone di sé ma non di quello che gli sovrasta e in cui è chiamato ad inserirsi dall'equilibrio normale dell'attività spirituale.

Crediamo che un esempio, sia pure banale, giovi a chiarire quanto andiamo dicendo. Il mangiare e il bere sono richiesti dal nostro istinto vitale ed anche sensitivo. Tali atti possono compiersi: *a*) come ***naturali***, sotto la spinta dell'istinto naturale, senza che siano modificati dall'intervento della ragione, della volontà, ecc. In tal caso il bisogno comincia naturalmente e cessa appena soddisfatto, per quei poteri regolatori spontanei di cui dispongono l'istinto e la vita biologica in generale. *b*) Possono essere soddisfatti (e anche provocati) con l'intervento delle attività superiori dell'uomo, per cui si ha la consapevolezza dell'atto, ci si prepara a soddisfare il bisogno in un modo piuttosto che in un altro o anche a mangiare o bere senza che bisogno vi sia. In tal caso, gli atti non sono piú puramente naturali, ma modificati da elementi che si aggiungono all'istinto. Tale intervento, per la forza dell'istinto stesso, per la capacità della ragione e della volontà di alterarlo (farsi guastare e guastarlo), può trasformare la naturale soddisfazione di un bisogno vitale in cerebralismo, in orgia ecc., farne vizio e concupiscenza: l'ordine della vita istintiva e quello della spirituale vengono alterati e fatti disformi. Rimettere le cose ciascuna a suo posto non significa sospendere o distruggere l'istinto — che è ancora disformità e colpevolezza contro la natura — ma fare in modo che l'istinto riacquisti la sua naturalità e il suo ordine e cosí la ragione e la volontà. Né ciò obbliga al disprezzo e alla trascuratezza del mangiare e del bere e comunque ad imporre allo spirito di non parteciparvi perché è bene che l'uomo compia questi atti con consapevolezza e partecipazione per il rispetto che deve alla sua natura e affinché non dimentichi che è bisogno, tanti bisogni. Vi partecipi e abbia il gusto del mangiare e del bere, provi il piacere che gli procura la soddisfazione di tali bi-

sogni, dia a questi atti un'impronta sua in modo che facciano parte della sua individualità e quasi un timbro di personalità, ma non ne perda la naturalezza, cioè non ne alteri l'ordine. È il grado di umanità che lo spirito riesce a conferire anche agli atti naturali. Vi è, possiamo dire, una specie di « chimica morale » della vita biologica e sentimentale (piú che ai sentimenti qui alludo agli istinti umani) secondo la quale, senza snaturarli, lo spirito riesce a trasformare gli atti istintivi in atti spirituali, nel senso che ne fa un elemento concorrente, anziché contrastante, all'equilibrio interno dell'uomo e nell'altro che non fa perdere loro la naturalezza propria, anzi, ne frena gli eccessi e la mobilità.

Se ora consideriamo l'atto del mangiare come fatto in comune (piú persone alla stessa tavola) la nostra analisi si arricchisce di altri rilievi. Ammettiamo che il cibo sia limitato, tutti i commensali abbiano appetito e la quantità disponibile delle vivande sia insufficiente a soddisfarlo. In questo caso, l'atto del mangiare, sollecitato dall'istinto, non può essere piú soltanto naturale, né materiale o soltanto « economico ». Se ciascuno dei commensali ubbidisce solo al suo istinto, i piú abili o i piú forti faranno di tutto per soddisfarlo lasciando agli altri il loro appetito: l'istinto ubbidisce solo a se stesso e quel pasto non è piú tra persone ma tra animali. Se, invece, ciascuno frena il suo istinto, impone al suo naturale bisogno una disciplina, cioè fa che anche l'altro abbia il suo, mangiando anche meno di lui magari con la scusa che non ha piú appetito quando ancora ne ha tanto, in tal caso l'atto del mangiare, senza perdere niente della sua naturalità, importa degli atti morali: sempre che la rinuncia o il freno non siano dettati dal piacere o dalla compiacenza di sacrificarsi, magari dal gusto di fare un « bel gesto », o comunque da altri motivi negativi della moralità dell'atto stesso.

Si può osservare: la verità o legge morale non esigono, in alcune circostanze, che l'azione si faccia anche contro

gli istinti e addirittura soffocandoli? Cerchiamo anche qui di chiarire il nostro pensiero con un esempio. Un uomo si trova nell'alternativa netta e perentoria di rinnegare la norma o di essere ucciso. Se preferisce la morte a quel rinnegamento, si può osservare: egli ha soffocato l'istinto vitale di conservazione e, solo soffocandolo, ha potuto scegliere la morte; ha fatto anche tacere il suo istinto sensitivo che gli richiamava, e forse in quel momento acuiva, i piaceri e le soddisfazioni del senso; ha represso pure l'istinto umano ad essere pietoso verso se stesso e anche verso gli altri (amici, consanguinei, ecc.) per risparmiare loro dolore e privazioni. Sospesa tutta la sua vita istintiva, una parte del suo essere di uomo, ha scelto la morte in ossequio alla norma. Dunque, si conclude, vi sono circostanze in cui il conflitto tra la vita istintiva e quella spirituale può diventare inconciliabile, in cui cessa la collaborazione e l'uomo resta come diviso in due.

A noi sembra che la dialettica della vita spirituale si comporti diversamente. Innanzi tutto l'atto con cui si sceglie la morte è suprema affermazione di esistenza e vale tutta la vita. Con ciò non si risponde ancora in pieno alle considerazioni di sopra, in quanto si può ribattere che questo atto supremo di vita spirituale è compiuto contro la vita istintiva. Ma è proprio questo « contro » che noi non concediamo. Che la vita istintiva ne soffra, e anche acutamente, è fuori discussione: se restasse insensibile ed estranea, l'atto di eroismo somiglierebbe al suicidio di un uomo stanco di stare al mondo, scettico e per ciò del tutto indifferente anche alla morte che ora gli viene incontro come il minore dei mali e quasi liberatrice; che essa possa tentare tutto per salvarsi non solo è ammissibile, ma anche giusto ed umano insieme. Ma quando ha sofferto il soffribile e tentato il tentabile, se la vita istintiva prevale ancora fino a scavalcare lo spirito, esce fuori dal suo ordine e dunque, facendosi disforme, nega se stessa e trascina nella rovina anche la volontà. Dal punto

di vista morale l'alternativa non ammette equivoci: chi per salvarsi la vita uccide lo spirito, ama piú la sua vita fisica che quella spirituale. Se invece resta nel suo ordine e la volontà, forte della norma e in essa libera e possente, riesce a mantenervela, nella scelta della morte fisica per la vita dello spirito, fa acquistare alla prima il valore di testimonianza. La volontà morale in tal caso conferisce alla vita istintiva il massimo di moralità a cui possa aspirare, perché la fa concorrente e solidale con la stessa vita morale. Non l'ha sospesa e soffocata, anzi l'ha portata a contribuire alla vita dello spirito e quasi a potenziare e a irrobustire la volontà in modo che tutto l'uomo, individuo e persona, corpo e spirito, fosse unità compatta a testimoniare del valore, senza pose rettoriche ed atteggiamenti eroici. Cosí la pienezza degli istinti e dei sentimenti viene a coincidere con l'umanità profonda, e conferisce all'atto del sacrificio, pur apparentemente spietato, un volto luminosamente umano. Individuo e persona vengono a fare tutt'uno, presenti nella presenza dell'uomo a se stesso che intero si sacrifica perché intero in questo atto, morendo, vuole esistere per testimoniare del valore. È questa l'*integralità* dell'atto spirituale.

Si noti ancora che il conflitto tra vita e spirito, nei termini di una sospensione della vita per ubbidienza ai valori spirituali superiori, come l'abbiamo posto, è astratto. Evidentemente chi si pone l'alternativa — o la vita contro lo spirito, o l'ubbidienza allo spirito anche a costo della vita — per il fatto che se la pone in tutta la sua portata e con piena consapevolezza, ha già realizzato un alto grado di spiritualità. Per conseguenza la sua vita istintiva, senza snaturarsi, è già stata « normalizzata », cioè indirizzata a svolgersi secondo la sua norma e non in contrasto con la mente vera e la volontà retta. In altri termini, egli è già un uomo « preparato » ad affrontare questa alternativa per cui, quando è messo alla prova, la sua vita istintiva è già al livello della sua vita normale. Dunque, in concreto, il conflitto si atte-

nua: piú che di conflitto, si tratta di spingere la normalità degli istinti al punto di massima collaborazione con lo spirito, coincidente (non « contro » ma « con » essi) con il loro sacrificio; quasi che l'istinto dia l'« assenso » al sacrificio che gli viene chiesto, per ritrovarsi inverato nell'atto della rinuncia che è, nello stesso tempo, la sua migliore conquista. Cosí anche ciò che è « dato » diventa personale. L'esistenza non si intende nell'astrazione delle formule, ma nella concreta vivente dialetticità dei suoi elementi molteplici.

Torniamo ancora alle due possibilità, come le abbiamo poste prima di queste precisazioni, per ulteriori chiarimenti. È opportuno rilevare una differenza. Nel caso che la vita spirituale sia assoggettata e comandata da quella istintiva, tutto l'ordine dell'uomo resta sconvolto: la vita istintiva perde la sua spontaneità naturale e, disforme dall'ordine che le è proprio, si fa vizio e passione; la vita spirituale, contro la propria norma, si assoggetta, e con ciò si nega, ad una norma non sua e, vinta, contribuisce a corromperla e a corrompersi. Nel caso inverso, la vita spirituale pur prevalendo sulla vita istintiva non la deforma o nega né la rinnega o condanna; anzi, il suo prevalere garantisce lo svolgimento normale dell'individuo e la formazione naturale della sua individualità, mentre, appunto perché essa disciplina e controlla, fa che l'individuo diventi collaboratore della persona e l'uomo si realizzi con il concorso di tutte le sue attività normali o, come abbiamo detto, nella sua integralità. Si è che il superiore è sempre magnanimo e giusto verso l'inferiore e, se cosí non fosse, cesserebbe di essere superiore; al contrario, l'inferiore che può assoggettare il superiore solo con la violenza, l'adescamento o la sopraffazione (il suo potere è « politico »), cioè contro l'ordine, per ciò stesso, non conosce magnanimità né giustizia.

Abbiamo già osservato che non tutta la vita istintiva viene modificata dall'intervento dello spirito: una parte può

restare puramente naturale e, come tale, non personale, anche se appartiene all'uomo come individuo. Per esempio, l'istinto vitale della conservazione spesso agisce naturalmente senza che l'uomo intervenga per modificarlo o provocarlo. Altri atti della vita animale si compiono per il bisogno naturale che naturalmente si manifesta e si appaga, come alcune volte capita per il mangiare, il bere, ecc.: si compiono senza partecipazione, anche senza accorgersene. Questi stessi atti possono non essere puramente naturali se intervengono la ragione e la volontà e si fanno con consapevolezza. Allo stesso modo è degli istinti propriamente umani: i sentimenti della gioia, del dolore e dell'amore (usiamo qui il termine nel suo significato piú depotenziato) possono restare puramente istintivi, manifestazione naturale, come possono, piú di frequente di quelli propri dell'istinto vitale e sensitivo, diventare atti personali e perciò costitutivi della personalità.

Gli istinti formano l'individuo, ma non bastano a formare la sua individualità. Gli individui vivono in un ambiente, ciascuno in una situazione propria, sottoposti a certe condizioni che non ne dipendono ed essi non scelgono. Perciò l'individuo deve accettarle; adattandosi riesce a modificarne alcune, altre no ed è da esse modificato. Gli istinti hanno un loro potere di adattamento: la vita ha leggi che ne proteggono e consentono lo sviluppo e la continuazione proprio per la loro flessibilità ed elasticità. Gli istinti vitale sensitivo umano sono identici in tutti gli uomini, ma il loro manifestarsi e configurarsi, il loro «tono», comporta una gamma di sfumature pressoché infinita da uomo a uomo, secondo l'ambiente, il clima, la razza, ecc.: evidentemente questi elementi agiscono sul divenire dell'individuo e dunque contribuiscono a formare la sua individualità, quasi *materiali* dei quali l'attività spirituale si serve per lo sviluppo della persona, i cui atti costituiscono la personalità. È evidente che: *a*) molti elementi che comunemente si conside-

rano come facenti parte della personalità, appartengono all'individualità, anche se la persona li utilizza e li fa atti personali; *b*) l'uomo nasce individuo e persona nel senso che ha tutto per essere tale, ma, in fondo, è egli che si fa individualità e personalità. Le piante e gli animali *nascono* « questa » pianta e « questo » animale, anche se è vero che solo divenendo si fanno naturalmente « questa » pianta e « questo » animale; l'uomo nasce « questo » individuo e « questa » persona, in quanto è dotato di tutte le attività loro costitutive, il cui sviluppo lo fa poi individuo e persona con una individualità e una personalità; ma l'uomo ha la *libertà* di farsi « questo » individuo e « questa » persona, con « questa » individualità e « questa » personalità. Non può, come vedremo, modificare tutto ed è sempre « quell' » essere che è nascendo, ma ha la capacità di formarsi di propria iniziativa l'individualità e la personalità. In questo senso possiamo dire che gli altri viventi *nascono quello che saranno*, l'uomo *non nasce quello che sarà*, ma, dal momento che nasce, si fa quello che è oggi e sarà domani.

Abbiamo detto che certe circostanze e situazioni sono date senza che l'uomo possa fare che non siano; tuttavia esse contribuiscono alla formazione della sua individualità. Per esempio, chi è nato in Italia non può fare che non vi sia nato: tuttavia questa circostanza immodificabile fa parte della sua individualità. Cosí non può mutare il fatto di essere figlio di Caio e di Sempronia e pure i suoi genitori fanno parte della sua individualità. Altre situazioni date egli può modificare: per esempio, il suo carattere, l'ambiente in cui viene educato, la sua professione o mestiere. Le modifica, ma ne subisce anche l'influenza e secondo questo reciproco influenzarsi di istinti e circostanze si va formando l'individualità. E siccome in questa influenza non è estranea, il piú delle volte, l'attività spirituale, consegue che l'individualità concorre a formare la personalità e questa a rendere quella piú spiccata. Si noti ancora che la patria, i

genitori, ecc., pur dati, possono essere « personalmente » assunti; essi esprimono valori che, molto o poco, possono influire sulle altre persone, senza che questo limiti l'originalità della loro personalità. Non vi è originalità fuori del tempo e dello spazio, sradicata da ogni situazione, sospesa alla pura possibilità indeterminata e, come tale, astratta ed inesistente.

Questo complesso di concetti deve essere precisato.

Di tutti gli elementi individualizzanti il *carattere* è fondamentale: è la nostra natura, quale l'abbiamo ricevuta, quello che specifica e, direi, individua gli istinti, soprattutto il sensitivo e l'umano. Quando un uomo è soltanto il suo carattere, è individuo e non persona: ha abdicato alla volontà libera e si è fatto secondo il naturale carattere. Ma l'uomo ha ricevuto volontà libera non per servire il suo carattere, bensí per agire su di esso e governarlo, assumersene il comportamento: per non essere « secondo il suo carattere », ma diventare « un carattere ». « Essere un carattere » indica la continuità dell'azione della ragione e della volontà sulle resistenze del carattere naturale, in modo da piegarlo alla norma senza snaturarlo. Dominio *sul* carattere, non esclusione *del* carattere: non è possibile costruire la personalità senza il corpo, la sensibilità, il carattere, in cui essa si realizza e s'incarna. Individualità e personalità non sono scindibili e ogni uomo possiede forze ed energie per formarsele. Non ha senso lamentarsi perché non ne possediamo di piú o diverse, quasi i nostri limiti di uomini significassero la mancanza di qualcosa di necessario per essere uomini. Come uomini, abbiamo tutto quanto compete al nostro essere umano: senza rammarichi infecondi ed assurde sterili angosce, per essere tutto quello che possiamo e dobbiamo essere basta prendere possesso di noi stessi, caricarci interi sulle nostre spalle, mettere in opera quanto abbiamo e ratificarlo per farne buon uso.

Ma una questione di rilievo ci si fa incontro. I rapporti

tra il carattere e il corpo sono strettissimi, non solo per quelli che si chiamano i « caratteri somatici », ma anche e soprattutto perché il carattere è quasi sempre influenzato dallo stato del corpo al punto da esserne l'espressione e subire le stesse fluttuazioni delle sue condizioni e del suo equilibrio. I sentimenti dipendono non di rado dalle condizioni corporee. Da questo punto di vista, il carattere è il « riflesso del corpo » e come tale ci individualizza. Ma sorge qui una questione che estremamente ci interessa: il corpo fonda la mia individuazione o esso stesso è fondato e individuato da un altro principio originario, il quale fa che il corpo sia il *mio* corpo? Se quest'ultimo caso ci risultasse vero, il corpo sarebbe lo strumento di questo principio individuante, non esso il principio del carattere, ma la sua immagine; e il carattere, un elemento spirituale che verrebbe ad integrarsi nella persona, dandole contenuto e colore e ricevendone un'impronta di personalità. La nostra risposta sarà data con la trattazione dei princípi costitutivi del soggetto umano.

Abbiamo già avvertito che, per ragioni affettive o di vanità o di altro, consideriamo come appartenenti alla nostra personalità dei materiali che fanno parte della nostra individualità. Per esempio tra i genitori e il figlio, come osserva lo Scheler, non vi è rapporto di causalità spirituale: lo spirito di ciascuno dei genitori non è quello del figlio né da loro creato. Il figlio è un germe di personalità *nuova*, originale, anzi, a mano a mano che è sempre piú se stesso, *non è ereditario*. Egli eredita indubbiamente qualcosa dai genitori e dai suoi antenati, ma l'ereditarietà riguarda la sua individualità. Per quanto, nel suo carattere, egli è i suoi antenati o i suoi genitori non è se stesso: è secondo il suo carattere ereditario, non ancora *un carattere*. Egli però non è soltanto questo, ma un essere nuovo, il quale agirà su quei caratteri: alcuni accetterà, altri modificherà, altri ancora respingerà. « Sii te stesso, non Montecchi ». La causalità spirituale tra i genitori e il figlio comincia quando questi è già nato, con

l'influenza dei primi sulla formazione della sua personalità e con quella — in un secondo tempo può essere anche preponderante — che il figlio avrà sulla formazione della loro. Dunque non vi è causalità spirituale tra genitori e figli perché tali, ma perché vivono insieme e reciprocamente influenzano la formazione della loro personalità. Se vivessero separati, resterebbe il vincolo del sangue alimentatore dell'istinto, ma genitori e figli sarebbero estranei alla formazione della loro personalità. Per conseguenza, la famiglia va considerata alla stessa stregua delle altre forme di vita associata (scuola, sodalizi, comunità, ecc.), da onorare e rispettare solo in quanto contribuiscono alla libera formazione reciproca della personalità dei componenti. Se molti si sentono piú attaccati alla famiglia che ad altre forme di vita associata, a volte piú di quella formative, ciò si deve, oltre a quanto di positivo vi è nella famiglia, alla forza dell'istinto e alla « voce del sangue », cioè al prevalere della vita animale, degli egoismi familiari, delle necessità materiali.

Da ciò consegue: l'esser figlio di questi genitori, il nome e cognome, l'anno di nascita, la nazionalità, ciò che si riceve dall'ambiente in cui si nasce e si vive e si subisce passivamente, i caratteri somatici, anche la professione o il mestiere che si esercita, ecc., se restano come segni d'individuazione, non sono la persona né la personalità di un uomo, quantunque l'una e l'altra vi si incarnino. Non significano per se stessi, ma sono fatti « significanti » dalla personalità che esprimono sensibilmente o in quanto sono « apparenze » attraverso cui si manifesta la persona. Tutto ciò appartiene all'individuo e lo individualizza, serve all'appagamento dei suoi bisogni vitali e alla sua vita istintiva in generale, senza dire niente dell'uomo come ente spirituale o persona: è ancora il registro del corpo, specie di tessera di riconoscimento, dove non ancora è scritto il *vero nome*, quello per cui ogni uomo è chi è. Eppure molti uomini spesso sono fe-

lici ed anche orgogliosi di ridurre la propria personalità ai connotati della loro carta di identità. Spesso l'organismo sociale e politico fa di tutto per ridurli a puri individui, a cellule di partito, di enti sociali, della « tecnica », cioè ad ingranaggi di un sistema produttivo, a qualcosa che è *in funzione* di: strumenti di benessere e utilità sociale, valutati dalla « quantità » di rendimento economico che realizzano. L'« americanismo » e il comunismo, per esempio, fanno a gara a chi arrivi prima ad ammazzare l'uomo nell'uomo; invece, la difesa della persona esige che l'uomo faccia un « lavoro specifico » senza farsi una « specificazione », e il piú elementare buon senso insegna che la personalità di un uomo non consiste nell'occupare una carica quale che sia, né nel salario che riscuote. Quando di un uomo si conoscono tutte le cose sopra enumerate, di lui come persona, di quel che effettivamente *è*, non si conosce quasi niente. Si conosce l'individuo, non si sa quale persona sia, anche se la sua individualità può fornire indizi circa la sua personalità. Per la psicologia positivista (e ogni psicologia empiristico-positivistica) basta precisare i « fatti » che hanno determinato un orientamento di pensiero o di azione per conoscerne la ragione e giudicare la personalità cui appartengono; tutto è ricondotto al « realmente accaduto », con cui s'identificano la persona e la personalità. Invece la persona comincia a svilupparsi e ad affermarsi con l'iniziativa che l'uomo assume di fronte a fatti, eventi o circostanze, con il modo su cui reagisce e li modifica, li fa *personali*, significanti per lui e di lui. Non sono i fatti che formano la personalità, ma questa che li « forma », dà loro l'impronta in modo che di essa diventino appartenenza e manifestazioni.

Il primo contatto con un uomo è con l'individuo: per prima cosa ne conosciamo i caratteri somatici, dai quali cerchiamo di ricavare qualche indizio che ne riveli approssimativamente la personalità. Poi prestiamo attenzione alle

sue parole, discorsi, abitudini, al suo comportamento verso se stesso e gli altri. Cosí risaliamo alla sua personalità e cerchiamo di definirla come ci si presenta, sempre incarnata nella sua individualità. Tutto ciò sembra semplice, ed è invece molto complesso e complicato.

Vi è innanzi tutto un certo pudore che ci porta a nascondere la parte piú intima di noi stessi, una certa tattica nel non rivelarci e un impegno, uno « studio » ad apparire diversi da quello che siamo, non solo agli altri, ma a noi stessi. L'uomo è davvero un « animale politico » (in senso non aristotelico), direi « diplomatico ». Egli tende ad « immaginarsi » diverso da quello che è, e non sempre per « simulare » o « nascondersi », in modo da « figurare » altro da quello che è. Piú che del suo io interiore si preoccupa del suo « io sociale », cioè dell'immagine che gli altri si fanno di lui: diventa un « personaggio », si assegna una parte da rappresentare che quasi sempre è presa a prestito da altri, con la differenza che nell'originale non è « una parte », ma parte di una personalità, in quanto l'originale non è « personaggio », ma « persona ». Assunta la parte, il personaggio tende a sostituirsi alla persona: a forza di immaginare che la persona autentica è la parte presa a rappresentare, l'uomo finisce per imporsi questa convinzione. Spesso quella che chiamiamo e crediamo fermamente verità non è che una menzogna ripetuta tre volte con convincimento. Cosí la persona resta celata e l'uomo vive come personaggio a cui la persona si va assimilando. Tale assimilazione non sempre è suggerita dal proposito di simulare, ma dalla moda, dalla vanità, da complessi d'inferiorità, dal bisogno di evadere da se stessi e perdersi, sia pure per breve, nella immaginazione e nella fantasticheria, quasi per distrazione. La « doppia personalità » forse non è tale: piú che due personalità, ci sono frequentemente in ogni uomo una persona e un personaggio e perciò una delle due personalità è puramente fittizia e avventizia. Oltre che « im-

maginarsi » per sé, l'uomo si assegna una parte anche per gli altri. Ciascuno si accorge che agli occhi del suo simile significa qualcosa e, secondo i casi (anche qui per simulazione vera e propria, per vanità, per complesso d'inferiorità, per fare effetto, ecc.) si dà una parte in modo da agire sugli altri attraverso l'immagine che costoro si fanno di lui. Il personaggio finisce ancora per modificare la persona, assimilarla e ad un certo punto sostituirvisi: spesso gli uomini seppelliscono ed obliano la loro persona nella parte da rappresentare: l'« io sociale » li seduce e vi si alienano.

La consapevolezza che l'immagine che gli altri si fanno di noi agisce su di loro e ci rivela è costante preoccupazione; come è stato osservato, essa comanda la psicologia e i rapporti sociali. Sappiamo che ai nostri sentimenti interni corrisponde una mimica esteriore che li denuncia; perciò ci sforziamo di controllarla in modo che dissimuli quelli veri e ne manifesti degli altri, preoccupati, nello stesso tempo, di « non tradirci » e manifestare quelli che prevediamo provocare negli altri le reazioni che noi vogliamo: il caso del seduttore è tipico. Questo gioco psicologico, se ben diretto e controllato — dunque bisogna essere padroni del gioco stesso e non presi in mezzo — può rendere un uomo impenetrabile. Attitudine « diplomatica » che è in ciascuno di noi, il cui strumento piú efficace è il linguaggio: nascondere la nostra personalità assumendone un'altra e servirci di questa per cambiare e dirigere, come noi vogliamo, l'attitudine degli altri verso noi stessi. Tale atteggiamento è negatore della persona: chi cosí si comporta, nega la propria persona nel personaggio e non riconosce quella dell'altro, in quanto se ne serve come strumento per i suoi fini. Il gioco non riesce quasi mai fino in fondo, sia perché il personaggio di cui ci siamo vestiti finisce per rivelare la nostra vera personalità, sia perché non sempre si resiste alla nausea di rappresentare una parte non nostra. Forse nessun uomo riesce a distruggere nel personaggio la sua

persona, che, per crisi della simulazione e rivincita della schiettezza, salta fuori, desiderosa di ristabilire la vera comunicazione, non calcolo, ma commercio spirituale, che non si attua attraverso il ruolo del « seduttore » ma dell' « innamorato » sincero. Ad un certo punto, e almeno una volta nella vita di un uomo, il nostro vero « nome » prende il sopravvento su quanti fattizi ed avventizi ce ne possiamo dare, la personalità s'impone al personaggio che pretende sopraffarla, la persona controlla l'individuo che arrovella la ragione nei calcoli piú sottili per la soddisfazione di passioni, di vanità, di bisogni vitali. La « vocazione » si carica di tutto l'uomo e di tutte le sue attitudini parziali, le indirizza nella direzione che è sua e di tutte le possibilità ne fa una sola, stimolante unificante unitaria. Anzi, anche quando l'uomo si dà una maschera, per quanto il personaggio possa sostituirsi alla persona ed assimilarla, la persona vera finisce per rivelarsi proprio attraverso il personaggio: la vocazione, anche se soffocata, si manifesta sempre.

Da ciò consegue che l'uomo, sia come personaggio che come persona, in ogni suo atto persegue il raggiungimento di un fine; ogni forma di attività è orientata e guidata da una finalità, la cui realizzazione coincide con il suo compimento. Raggiungere un fine, quando l'azione è « normale », significa incarnare un valore, fare che nei nostri atti sia la presenza del valore che vogliamo realizzare, per cui il significato non è nell'atto in quanto tale, ma nel valore in esso incarnato e che l'atto manifesta e per cui è significante: *il significato non è nella soggettività dell'atto, ma nell'oggettività del valore che lo sostanzia.* In ogni atto umano vi è dunque un elemento, diciamo cosí, visibile (il gesto, i movimenti del volto, il linguaggio, le nostre azioni, ecc.), ed uno che si manifesta attraverso il primo facendolo un'apparenza significante. Ora è evidente che la molteplicità degli atti, apparentemente disparati e anche lontani, trova la sua unità nel valore che esprimono e nel fine che vogliono rag-

giungere: questa la norma interna di ogni attività, per cui abbiamo una personalità incarnata nell'individualità significativa per la personalità che incarna e manifesta. Dunque, la personalità di un uomo non è ciascuno dei suoi atti separatamente preso né tutti insieme — non lo si conosce conoscendo i suoi atti separatamente o insieme — ma il valore (o i valori) che unifica gli atti e li rende tutti testimonianza di esso. Saper cogliere questo centro stimolante e unificante è « comprendere » una persona, captarne la personalità. Come la personalità non è questo o quell'atto ma la loro unità unificata dal valore, cosí non la si conosce solo in questo o quell'atto (empirismo insufficiente) ma nell'*intuizione sintetica*, in cui la conoscenza non è data da ciascun atto, ma dalla loro unità concreta nel valore che incarnano ed esprimono. Gli atti ulteriori non si aggiungono alla persona come addendi di una somma, ma ciascuno di essi ripropone tutta la persona in una nuova e piú piena testimonianza del valore: cosí gli elementi ulteriori che valgono a meglio conoscerla non si sommano a quelli posseduti, ma si inseriscono nella sintesi, non per allargarla, ma per approfondirla.

Di qui: a) *la formazione della personalità* (come della individualità, ma qui il procedimento è in parte istintivo) *procede sinteticamente e per inclusione dialettica*: il nuovo atto non si aggiunge dall'esterno, ma rifonde la personalità e la ripropone piú « espressiva » del valore che incarna; b) *tale formazione non procede per processo causale, ma per continua iniziativa e dunque sempre originalmente, anche se l'iniziativa parta dal punto dato*. Allo stesso modo la si conosce: a) *sinteticamente e per intuizione dialettica*: il nuovo elemento che la rivela — come gli altri precedenti — non dà per se stesso la conoscenza della personalità di quella persona, in quanto la conoscenza è data dalla sintesi di tutti gli elementi; b) *tale conoscenza non avanza per processo causale ma per costante iniziativa da parte di chi conosce*: come lo sviluppo della persona è opera ed attuazione di li-

bertà, cosí il conoscerla è libera iniziativa continua. Perciò la conoscenza tra persone è « sinottica », data da « tutta » la personalità unitaria del conoscente e del conosciuto: due persone che « sanno » di conoscersi non possono « spiegare » tutti i motivi del loro convincimento, che non valgono isolati ma nella sintesi o nell'insieme inscindibile.

A questo punto, alcune questioni: 1) che significa « comprendere » la propria persona e la persona altrui?; 2) l'uomo persegue solo finalità parziali, o tutte le finalità parziali si coordinano e unificano in una finalità totale ed assoluta che perciò possiamo chiamare *finalità finale*? e vi sono veramente nell'uomo non solo l'aspirazione e l'esigenza verso questa finalità suprema — un indizio ma per sé solo insufficiente — ma anche degli elementi costitutivi della sua esistenza spirituale, attestanti che tale finalità è il movente primo ed implicito di ogni suo atto e lo scopo ultimo ed esplicito di tutta la sua vita di uomo?

Rispondiamo alla prima domanda. Il « comprendere » è piú del « conoscere » ed anche dell' « intendere »: include l'atto dell' « abbracciare », dello stringere nella sua interezza la cosa che si comprende ed anche l'atto dell'intendere qual' è il principio (o i princípi) che dall' interno fa di essa un'unità e senza il quale sarebbe molteplicità sparsa di elementi coesistenti e distesi. « Comprendere » noi stessi significa dunque « abbracciarci » interamente come individui e come persone; sapere qual' è il principio motore che ci spinge a sviluppare la nostra personalità nella nostra individualità e per la cui attuazione perseguiamo fini parziali, che collaborano e si unificano nella realizzazione del fine superiore che tutti a sé li orienta e subordina. In altri termini, « comprendersi » significa conoscere il compito che ciascuno di noi è chiamato ad adempiere nell'universo e al cui compimento dobbiamo indirizzare tutte le nostre possibilità anche attraverso la realizzazione di fini parziali, che è anche quanto possiamo fare per metterci in condizione

di aspirare all'appagamento del desiderio fondamentale la cui soddisfazione compie il nostro destino. *Comprendersi è scoprire la propria vocazione*, e impegnarsi a realizzarla; è conoscere il proprio vero *nome*, la propria *persona* vera e attuarla facendola *personalità.* In tal modo, se la vocazione di un uomo è caritativa, filosofica, scientifica, artistica, ecc., egli è chiamato da se stesso a farsi una personalità caritativa, filosofica, ecc. Ma la vocazione non è un puro stato o dato psicologico; anzi non sarebbe come tale se non esprimesse un principio o una norma che è struttura dell' essere umano. Come altre volte abbiamo detto, ogni forma di attività ha una norma propria che tende (e deve) a realizzare negli atti corrispondenti all'attività di cui è norma. Perciò, se è vero che la persona si fa e ciascun uomo si fa la propria personalità corrispondente alla sua vocazione, è anche vero che l'uomo è persona e si fa personalità in quanto dei princípi lo costituiscono e illuminano. Non vi sarebbero personalità ([4]) filosofiche se l'uomo non partecipasse della verità, né morali se l'uomo non conoscesse il bene, cioè se l'intelletto e la volontà non fossero in possesso di norme, lume di verità, che costituiscono la loro capacità di conoscere e volere e la unità del conoscere e del volere. Comprendere se stessi, come comprendere un'altra persona, significa dunque scoprire la propria vocazione e attuarla attuando con ciò la propria personalità: solo cosí « abbracciamo » noi stessi, e gli altri come persone, ci intendiamo in quello che siamo e non in quello che appariamo o gli altri appaiono. Evidentemente ogni vocazione particolare, nel caso che tutte le finalità parziali tendano ad una finalità totale, è la determinazione parziale, anche se completa nel suo grado, della vocazione fondamentale, appartenente alla natura umana in quanto tale. Sotto questa prospettiva, qualsiasi vocazione trae il suo significato profondo dalla vocazione assoluta, dalla disposizione dello spirito umano alla

---

(4) Qui il termine non è usato nel significato di persone eminenti o illustri.

finalità totale. Anche le cosiddette vocazioni sbagliate, se si attuano dentro la norma della vocazione assoluta, conquistano tutta la loro positività. Anzi si potrebbe dire che sono sbagliate rispetto all'esito finale della vita umana, le vocazioni parziali fine a se stesse, mentre sono tutte vere per quanto di esse, nella loro particolarità, si realizza in vista della vocazione suprema. Da questo punto di vista, possiamo anche parlare di « indifferenza » verso questa o quella vocazione, dato che quel che conta è l'inserirle e realizzarle tutte dentro la vocazione primale. In altri termini: sentire pensare volere un valore particolare, ma realizzarlo nell'aspirazione e nella testimonianza del Valore assoluto.

Ne consegue che un uomo « comprende » tanto piú se stesso quanto piú è e sa essere la sua vocazione, darsi il suo vero nome e restargli fedele: meno è « anonimo »; piú sa essere persona e personificazione della norma che regola la sua vocazione e meno è individuo confondibile con un altro. Similmente si comprende un uomo, quanto piú, nell'atto del « comprenderlo », lo si riconosce rispetta ama come quella persona con quella personalità irriducibile. « Comprendersi » è « promuoversi » nella propria « personalità unica », incarnata in una « individualità unica » conformemente alle norme che regolano le attività dell'una e dell'altra. Comprendersi significa dunque realizzare la propria libertà per *essere in ogni atto quello che si è*; similmente « comprendere » un altro significa riconoscerlo nella sua « personalità unica », come *altro*, e amarlo come tale, cioè rispettarlo nella libertà di essere perfettamente se stesso; proprio riconoscendolo per quello che è, lo si ama e, amandolo, lo si aiuta a realizzare il suo *nome*, ad essere sempre piú se stesso, *l'altro*, la sua *vocazione* o la sua personalità. E l'altro, riconoscendo noi, promuove la nostra persona: cosí *due* o piú persone, come meglio diremo in seguito, comunicano e, comunicando, collaborano alla reciproca promozione di se stesse.

La personalità è la nostra *identità*: sapere la « parola » che siamo ed esprimerla, risponderle, tradurla nei nostri atti. La personalità di ogni uomo è la sua vocazione: farsi persona e sviluppare la propria personalità significa, dunque, sapere esser « identici » a se stessi, conformi alla propria vocazione. L' « identità personale » è un principio esistenziale. Ciascuno di noi occupa un posto nella trama della storia: restarvi fedeli nella maniera piú personale, è essere fedeli a noi stessi e al piano divino che si svolge nel tempo in vista di fini eterni, per l'uomo singolo, per ogni popolo, per l'umanità. Ma appunto perché la vita di ogni uomo fa parte, personalissima ed inconfondibile, di un disegno divino, la « parola » che è ciascuno di noi non possiamo mai esprimerla e intelligerla interamente: ci sfugge il principio e la fine. La leggeremo tutta, questa « immensa frase » che è la vita anche dell'infimo degli uomini, quando sarà tutta compiuta secondo un disegno imperscrutabile. Se qualcuno potesse leggere ed intelligere interamente quel che significhi nel piano divino ogni atto della vita sua o di altri, conoscerebbe i disegni di Dio e il senso totale della storia. Nessun uomo può comprendere tutto se stesso, ma, appunto, gl'incombe l'obbligo di assumere la propria vocazione all'interno dell'essere, che è la sua interiorità profonda: da questo centro, egli è *fuoco di iniziative*, slancio di libertà e perciò impegno di attuare la sua persona e fare la sua personalità, cioè di essere la propria identità, che non è possibile realizzare se non rispetto ad altre coscienze: non *in rapporto*, ma *in comunione* con altre persone, da riconoscere ciascuna nella sua propria personalità.

Ma nel caso che l'altro si dia una personalità non sua (si faccia personaggio) o, sopraffatta la libertà dagli istinti, vada fuori della norma e compia il male e vi persista, bisogna favorirlo in questo tipo di « personalità » che egli vuol darsi? Evidentemente no: qui non si tratta di « comprendere », perché l'altro si è rifiutato di « comprendersi »,

cioè di essere libero e se stesso. Egli, per primo, non solo « va contro » la sua persona, ma « va contro » quella degli altri.

Il « non riconoscimento » della propria persona importa il « non riconoscimento » di quella altrui: l'egoista che misconosce la norma morale, non nega solo la sua libertà, ma nel negare la sua compiendo atti egoistici, nega ed offende quella altrui. Ogni uomo può considerare gli altri o come fini o come mezzi, cioè volerli riconoscendoli come persone o volerli come cose e dunque, misconoscendoli per quello che sono, volerli *in funzione* di se stesso, come individuo. Dunque chi non riconosce gli altri come persone e li vuole come cose o individui « che gli servono », ha con ciò stesso misconosciuto — e solo in quanto si misconosce può non riconoscere gli altri come persone — se stesso come persona: si attua solo come individuo e cosí tratta gli altri; non « si comprende », perciò non « comprende ». Ma gli altri debbono aiutarlo a comprendere se stesso, cioè riconoscerlo, amarlo come possono nonostante si comporti disformemente, in modo che possa ritrovare la propria vocazione, farsi presente come persona nella sua individualità, e questa torni ad essere la « significante » trasparenza del suo essere, non piú lo schermo opaco che lo nasconde. Gli altri, in breve, devono mantenere la iniziativa di essere persone e di considerarlo persona, in modo da provocare nell'uomo perduto nel buio di se stesso, la iniziativa di essere persona o di tornare ad esserlo ([5]), cioè di rientrare nella norma, nell'ordine del suo essere. Torna la « comprensione », che, come tale, importa sempre la reciprocità. Accenniamo, di passaggio per ora, che non vi è persona che

(5) Purtroppo le persone difficilmente vengono a contatto diretto. I contatti avvengono di frequente attraverso l'intermediario delle relazioni sociali, dove l'uomo si manifesta sotto l'aspetto della sua *funzione* (non si manifesta l'uomo, ma l'impiegato, il professionista, ecc.). Di qui la grande portata morale, umana, della scuola, dell'amicizia, della vita in comunità, cioè di tutte le forme (educative) di rapporti spirituali diretti, da uomo a uomo, intermediari solo i valori.

possa « comprendere » interamente un'altra persona e forse, interamente, neppure se stessa. Perciò non bisogna dimenticare che ogni persona « compresa » è sempre *piú* di quanto si comprende di essa. Ciò spiega perché l'amore è sempre « preoccupato »: di fronte a me c'è la persona che riconosco come persona e comprendo; eppure proprio lí c'è l'ignoto.

Abbiamo detto che ciascun uomo realizza la propria personalità nel grado in cui realizza la propria vocazione. « Que des natures en celle de l' homme! que de vocations! », dice Pascal (116); e in un'altra *pensée*: « tout est fait et conduit par une même maître » (119). Dunque, infinite vocazioni nell'uomo, ma tutto è fatto e governato da uno stesso signore. Chi, questo « signore » che tutto fa e governa? È la seconda domanda che ci siamo posti, se le finalità parziali si unifichino in una finalità totale e perciò finale, in tal caso, la vocazione che guida e stimola ogni altra, il « signore » che fa e governa la nostra persona, quale che sia la personalità che essa si dà in ordine a questa o a quella vocazione.

Non vi è dubbio che l'uomo, sia come individuo — dunque anche ogni vivente — che come persona, tende a realizzare finalità parziali; il suo ordine umano profondo richiede che ciascuna non sia fine a se stessa, ma tutte in vista di una finalità superiore che le unifica. La vita biologica, per esempio, attraverso infinite finalità parziali, realizza una finalità totale in cui quelle convergono. Cosí, per la vita spirituale, le finalità parziali tendono a un fine che trascende quello proprio di ciascuna di esse e in vista del quale esse sono pensate e volute. Questa tendenza all'unità spiega anche quella di ogni attività ad imporsi sulle altre. Il monarchismo di ciascuna è stimolato dal bisogno di piegare le altre in modo che tutte concorrano e collaborino alla realizzazione del fine che è proprio di una di esse e in modo che le attività molteplici formino il tutto unitario di una sola. Il monarchismo di una attività non si

esplica per esclusione, ma per inclusione: convogliare tutte le altre per potenziare il raggiungimento di quell'attività che vuole imporsi. Ciò spiega perché, quando l'istinto s'impone, il male non ha piú limiti: vi stanno a servizio la ragione, la volontà e il potere della libertà! D'altra parte, anche se lo sviluppo di tutte le attività avviene secondo la norma che è propria di ciascuna, senza che una faccia violenza all'altra, e la loro coordinazione in vista della realizzazione integrale dell'uomo, cioè secondo l'ordine della sua vita corporea e spirituale, l'uomo non raggiunge la finalità totale e compiuta ([6]). In altri termini vi è, in ogni uomo, quali che siano le sue vocazioni particolari e finalità parziali, una vocazione universale naturale e sempre attuale, la cui realizzazione lo compie e il cui compimento è la finalità finale. Se è cosí: *a*) questa vocazione, madre delle altre, deve trovarsi presente in ogni vocazione, come stimolo, orientamento e guida, anche se oscura ed implicita; *b*) è essa dunque la vocazione vera (perché totale) che si specifica in tante vocazioni diverse, infime o sublimi; *c*) pertanto è essa la nostra *persona profonda,* il principio che governa l'uomo, il cui appagamento realizza la nostra *personalità piena.* Ciascun uomo è il cercatore ansioso di un implicito e ignoto se stesso, che lo sollecita e sprona, il desideroso instancabile di conoscere il proprio nome profondo, sia che sudi per un soldo di pane, o si affanni per un soldo d'impero.

Torniamo alla tendenza monarchica delle nostre attività: l'una tende a sopraffare l'altra, ossia ciascuna vuol porre la propria norma come assoluta. Dunque, il loro monarchismo

(6) Ciò non sta ad indicare una insufficienza o mancanza nell'uomo, nel senso che il suo essere sia incompleto e gli manchi qualcosa che gli competa; al contrario, a confermare che l'uomo ha quanto è richiesto dalla sua natura di uomo. Ma, proprio uno degli elementi che ontologicamente lo costituiscono tende ad una finalità, presente in tutte le altre, ma non attuabile nell'ordine del tempo. Tale elemento del suo essere è naturale, ma non è naturale, cioè attuabile nel corso naturale della sua vita, la realizzazione a cui aspira; perciò tale elemento che l'uomo ha per natura, fa che egli non sia solo « natura », ma che questa sia da esso, diciamo così, « transnaturalizzata », cioè volta ad un fine non compibile nella natura stessa e nel corso storico della sua vita.

(anche dispotico) è suggerito e sollecitato, oltre che dall'unità, dalla tendenza all'assolutezza, anzi dall'unità in vista dell'assolutezza. Infatti, ogni attività tende a porre come assoluto il valore che attua come proprio. Ciò significa che è sí forte la vocazione di ogni attività all'Assoluto che, scavalcando la norma, assolutizza se stessa; fino a quando non avrà scoperto il Valore assolutamente assoluto da cui sono tutti i valori. Il ripristino dell'equilibrio normale corregge l'estrapolazione, ma lascia intatta ed incancellabile — o piú viva, perché non appagata da un compimento fittizio ed arbitrario — la vocazione all'Assoluto.

La vocazione universale naturale e sempre attuale, madre di tutte le altre, ci si chiarisce come *vocazione all'Essere*. Ogni altra, con le sue risposte, ne è condizionata, anzi, è parziale appagamento e sempre insufficiente di quella vocazione fondamentale, primale e finale. È essa che sollecita e stimola le altre, guida attiva ravviva orienta tutto il dinamismo della vita spirituale, di cui è molla interiore, anche quando resta movente oscuro ed ignoto. Per conseguenza, ogni vocazione particolare e ogni sua risposta non è che un modo parziale con cui si manifesta la vocazione all' Essere, modo particolare con cui l'uomo risponde. Dunque la *persona*, come quella che è la vocazione e la totalità della vita spirituale, *attua se stessa nel rispondere alla vocazione fondamentale e primale all' Essere, suo principio e suo fine.* E la personalità come quella che si forma con la attuazione della persona o delle vocazioni particolari che le son proprie, non è che la particolare risposta che ogni uomo dà all' Essere, il suo modo personale di esistere in armonia di sentimento pensiero volontà, *per* l' Essere. *La personalità* di un uomo — il suo nome autentico — *è il suo personale essere per l'Essere.* Perciò la personalità, come l'attuazione della persona nell'equilibrio normale dell'uomo integrale, è un *valore sacro.* La ruvida ala del tempo antichissimo batte e logora ogni esistenza e cosa, ma, nel passare di tutto, per-

mane lo spirito, che, attraverso il suo sviluppo, si fa nella permanenza della sua essenza. Se l' Eterno non fosse, se lo spirito non fosse il soggetto immortale del lume intransitabile di verità, il tempo, come scrive Baudelaire, ci mangerebbe la vita, crescerebbe e si rafforzerebbe con il sangue che noi perdiamo. Persona e personalità non avrebbero senso (7).

La vera « infermità » dell'uomo, nobilissima malattia che lo mette al di sopra degli altri viventi, è questa sua vocazione fondamentale, il non potere non aspirare alla sua pienezza di essere, inattuabile nel finito, e il vivere nel finito: è nel mondo, non fatto per il mondo. Questa l'autentica, radicale « inquietudine » ontologica. Ma nell'uomo stesso si trovano gli elementi che indicano la sua finalità e provano che egli può contribuire alla realizzazione della sua pienezza di essere. La fede cristiana la promette; il Cristianesimo è la sola religione che corrisponde alla natura umana. A risolvere la grande questione, la sola essenziale, non basta la *sola* filosofia, che « discorre » sull'inquietudine e sul problema dell'uomo, ne indica la soluzione, ma non lo risolve. Un'indagine leale sul nostro essere non può non portarci alla scoperta di quel che veramente siamo: creature di Dio, a Lui tendenti come fine supremo.

Questo concetto dell'equilibrio normale dell'uomo integrale, che in seguito sarà sempre approfondito, ci sembra, tra l'altro, una difesa contro le forme sottili e raffinate dell'egoismo, dell' « épanouissement » e anche del « dépouillement », che rischiano di fare dell'uomo un « epicureo angelico » o un « epicureo rigorista ». L'esistenza concreta dell'uomo concreto non esige né predilige effusioni di cuore né spoliazioni rigoriste: esige soltanto che l' « io inferiore »

---

(7) Come la stessa esistenza dell'uomo e la sua stessa natura spirituale siano tali da provare l'esistenza dell'Essere o di Dio e l'immortalità personale dello spirito, è stato da noi precisato nell'opera *Filosofia e Metafisica* (Milano, Marzorati, 3ª ediz., 1962) e nelle altre *Atto ed essere* (ivi, V ediz., 1971) e *Morte e immortalità* (ivi, III ediz., 1968).

sia riscattato, non negato, nell' « io di valore ». D'altra parte, l' io di valore o profondo promuove se stesso attraverso la promozione dell'altro io, il *tu*, che, promosso, a sua volta promuove l'altro, in un rapporto costante di reciprocità, di osmosi spirituale: la persona si promuove promuovendo l'altra persona e non chiudendosi egoisticamente in se stessa; l'altro va riconosciuto come altro, amato appunto in quanto è riconosciuto altro. L'amore è principio di unione, e perciò è « comunione », in quanto principio di promozione degli altri. Io non amo nessuno, ma solo me stesso, fino a quando voglio assimilare l'altro a me, tento di farne un altro me, che è un modo per dominarlo e farlo agire come « *alter ego* » e fino a quando faccio mia la sua causa solo perché anche mia: io amo l'altro, invece, quando la *sua* causa, come *sua,* è anche la *mia causa*, quando *mi dono* alla *sua* causa. Amarsi come persone è creare insieme ciascuno la propria persona, vite personali nuove.

7. *Le persone collettive.* — Il *noi* spirituale (di due o piú persone) è un concetto che va tenuto distinto da quello di *persona collettiva.* Vi è la *comunione delle persone* e non la loro collettività; la *collettività è degli individui.* Le cosiddette persone collettive, anche se non tutte quelle che si indicano con questo nome — come collettive e se considerate sotto l'aspetto utilitario, che non è il solo e va riscattato nell'altro in cui la collettività degli individui diventa comunione di persone — sono impersonali, piú « cose » di cui impossessarsi che persone da amare e a cui donarsi; e appunto perché impersonali, fomentano il nostro egoismo e l'ambizione del possesso ([8]). Non è facile infatti « amare lo Stato » come tale — forse nessuno uomo lo ha mai amato — e, comunque, il termine « amore » non ha in questo caso il significato che gli si dà quando si consideri come

(8) Non è nostro compito di occuparci qui espressamente delle persone collettive (Stato, patria, nazione, umanità, ecc.).

legge morale. Similmente si dica di altre persone collettive, quali la nazione, la patria, ecc., in quel che hanno di economico ed egoistico (9). Spesso ci attacchiamo a queste ed altre istituzioni o ideali per soddisfare bisogni vitali, per inserirci nell'ambiente sociale necessario alla nostra vita d'individui, per conquistare e difendere il nostro posto nella vita giornaliera. Il nostro attaccamento alle persone collettive, cosí, è dunque mezzo di vita, modo per mettere l'amore di noi stessi come individui in condizione di trovare la propria soddisfazione e, insieme, il proprio limite. La persona collettiva o l'istituzione traggono uno dei motivi della loro stessa esistenza dal bisogno di disciplinare gli egoismi individuali in una organizzazione sociale che, disciplinandoli, li soddisfa: l'attaccamento alla persona collettiva è spesso suggerito dal bisogno di possesso, non da quello di dono. Si dice, infatti, « impossessarsi dello Stato » o « del potere » ecc., non « donarsi allo Stato », al « potere » ecc.; e quando qualcuno vi si dona e vi si sacrifica lo fa il piú delle volte in nome di egoismi piú profondi e magari sociali: serve l'istituzione, ma se ne serve anche. Le persone collettive, da questo punto di vista, possono al massimo realizzare l'equilibrio degli egoismi — benefiche in questo senso perché consentono un equo appagamento dei bisogni degli individui e il realizzarsi della migliore condizione per lo svolgimento della loro vita biologica — ma mai attuare da sole una comunione morale, quantunque questa, fatta di persone che sono anche individui, non possa abolirle, anzi si costruisce per loro mezzo che, se ben ordinato, è strumento che la favorisce. Perciò, anche quando si « ama » la persona collettiva, la si ama per noi e non per essa, perché dà sicurezza, un minimo di benessere, ecc.; magari la si ama per gli altri, ma non in quanto persone bensí individui, per-

(9) Solo impropriamente la Chiesa, la scuola, ecc. si dicono persone collettive: sono persone, ma non collettive (almeno in quello che è il loro valore autentico), in quanto sono comunità di persone e perciò comunione di spiriti.

ché nell'equilibrio degli egoismi si soddisfino meglio, assieme a quelli altrui, anche i nostri.

Pertanto sperare in un avanzamento spirituale e morale solo per mezzo dello Stato e della politica è sperare nell'impossibile. È la nostra persona morale che può migliorare la vita bio-sociale-politica e non viceversa: i miglioramenti spirituali sono interiori, la politica e lo Stato sono invece esteriori, anzi, se non guidati da uomini che hanno come tali una personalità morale, sono organi di corruzione. Quanti sostengono che attraverso la vita sociale identificata con la vita dello Stato o politica si possano migliorare moralmente gli uomini, in realtà pensano all'individuo, non alla persona umana e identificano il miglioramento con l'equilibrio degli egoismi appagati in un egoismo collettivo, non con il loro superamento; confondono « ragione etica » ed « intelligenza morale ». Hegel pone la moralità come momento inferiore della eticità e in questa superato, ma Hegel ammazza l'uomo nella dialettica, nello Stato e nella Storia: l'idealismo trascendentale non ha mai potuto giustificare una morale morale e ha sostenuto un'etica non morale, appunto perché, nella posizione metafisica iniziale, è già la negazione della persona e di quanti elementi la costituiscono. L'amore che ogni uomo porta a se stesso come individuo dirige e utilizza l'attaccamento alla persona collettiva in funzione di sé, pur facendosi funzione di essa. Purtroppo gli uomini si conoscono, piú che attraverso i rapporti umani diretti, attraverso quelli della vita sociale la quale conferisce loro l'abitudine di considerare anche le persone come funzioni o strumenti, al pari delle persone collettive. Perciò la persona collettiva, ove l'uomo se ne lasci assorbire, finisce per contaminare e corrompere i rapporti tra persone. Gli uomini come persone spariscono dagli occhi del « funzionario »: ci sono carte, decreti-legge, « pratiche », tante « cose », ciascuna delle quali esprime un bisogno bio-sociale di un anonimo, parte di una persona

collettiva. *Io* e *l'altro* cessiamo di essere *noi* e diventiamo due *tali* legati alla stessa istituzione, che serviamo affinché ci serva. Cosí l'istituzione e la bio-socialità uccidono l'uomo: egli si assimila alla persona collettiva, si anonimizza nel suo ingranaggio anonimo onde soddisfare i propri bisogni di individuo. Il marxismo, conseguenza dello hegelismo (ogni forma di hegelismo e d'immanentismo è implicitamente « marxismo ») non ha ragione di considerarsi « rivoluzionario » perché semplicemente « sovversivo »: nientemento fa dell'evoluzione economica delle classi sociali il costitutivo essenziale della persona umana; come affermare che l'uomo è *soltanto* individuo, a cui l'attività cosiddetta spirituale va asservita, affinché sia strumento di soddisfazione di bisogni bio-sociali! Marx « collettivizza » la persona umana, cioè quel che non è collettivizzabile, e con ciò la nega nella collettività degli individui e fa sparire l'uomo nella persona collettiva: classe, Stato, partito. Ed è coerente: ammesso che l'unica sua componente sia l'insieme dei bisogni bio-sociali, l'uomo è assunto solo e tutto nella individualità biologico-storico-sociale-politica e negato in una mostruosa Persona collettiva: lo Stato, di cui gli uomini sono funzionari-servi e di cui tutti si servono, come la mangiatoia affinché le bestie vi si sazino: servi inchiodati ad essa, perché ad essa asserviti dai bisogni vitali. L'uomo risulta determinato storicamente dal momento sociale, che se lo assimila, lo trasforma e l'inghiotte.

La persona è al di sopra e al di là della società naturale anche se considerata nelle sue forme piú alte: si serve di questa e dei suoi progressi come strumento d'individuazione e incarnazione, anche di realizzazione, dei valori personali che esprime, ma il suo compito non è quello di assimilarsi come persona alla società naturale, al contrario, di immettervi come una ventata di aria fresca e pura la sua forza spirituale, in modo da rigenerare l'atmosfera stagnante e densa degli egoismi individuali e collettivi. Se l'uomo

come individuo — e, certo, anche come persona — riceve dalla società collettivisticamente intesa e dalle istituzioni, *dà*, come persona, alla società piú di quanto riceva e alle volte con suo danno. Verso chi nella società agisce come persona, la società è sempre in debito: la persona le conferisce un volto nuovo e la fa espressione di valori eminenti. Questo debito la società e le persone collettive non possono mai pagare interamente, perché la loro moneta, che può appagare bisogni vitali e soddisfare l'io inferiore, è niente per ricompensare la persona e le sue azioni, l'io di valore. Ed è giusto: i doni dello spirito non aspettano ricompensa e quella materiale è l'offesa che la società (soprattutto la sottospecie umana che sono i politici in quanto tali) spesso non risparmia a chi le ha dato un soffio nuovo di vita.

Bisogna dunque distinguere tra *coscienza collettiva* del *noi inferiore* e *coscienza comunionista* del *noi di valore*. La prima risponde, e li soddisfa, a bisogni vitali ed è suggerita dal meccanismo degli istinti, dall'automatismo psichico, ecc. Si pensi come la paura, l'ammirazione spontanea e primitivista, la collera, ecc., formino in un attimo una coscienza collettiva ([10]), anche tra una massa di uomini l'uno sconosciuto all'altro: gli istinti vitali scattano e cercano protezione, difesa, appagamento. Il criterio di valutazione è quantitativo: la coscienza collettiva in questo senso è la stessa di quella della « cooperativa ». Al contrario la coscienza comunionista ubbidisce alla legge del dare, non dell'avere e il suo criterio è qualitativo, di valore. Essa vince, con la vittoria del noi profondo sul noi inferiore, la coscienza collettiva: i martiri sanno dominare la paura, e, anche se milioni, non formano mai una « folla » o una « massa ». La coscienza collettiva cessa col cessare del bisogno che l'ha provocata o col presentarsi di una prospettiva che meglio lo appaghi. La coscienza comunionista non cessa

(10) In questi casi non si tratta di una forma di società, ma di « folla », cioè di aggruppamenti temporanei ed occasionali.

mai, anzi piú dà e piú si sente compatta nel dono d'amore. Solo attraverso il noi personale è possibile la comunione completa delle coscienze: sua legge è l'amore; il « noi personale » riscatta il « noi funzionale » o bio-sociale — che ha il suo valore e realizza valori che l'individuo da solo, come nota lo Scheler, non può realizzare — e fa che esso trovi il suo appagamento secondo la norma che gli è propria e nell'equilibrio normale dell'uomo integrale.

Non si vuol sostenere che le persone collettive o le varie forme di vita associata, dallà famiglia allo Stato, abbiano solo lo scopo di soddisfare bisogni materiali ed egoismi di singoli associati: l'uomo, che è anche corpo, ha bisogni materiali ed il diritto di soddisfarli, che è diritto alla vita. La società umana, e ogni forma di società, dato che l'uomo è spirito ed è corpo, ha necessariamente un aspetto, diciamo cosí, « naturale » ed uno spirituale. L'errore è di chi sostiene che la società si giustifica, ed attua il suo scopo, soltanto per l'appagamento dei bisogni materiali, o per realizzare il maggior utile di ciascuno e di tutti, l'armonia degli interessi di una collettività: egli tiene conto soltanto del « materiale » nell'uomo e fa dello « spirituale » una specie di « strumento tecnico » per meglio garantire l'appagamento dei bisogni vitali e degli egoismi. La questione s'imposta diversamente: non asservire lo spirito al « materiale », né negare anarchicamente ogni forma di società, solo perché in ciascuna vi è un aspetto materiale, quasi che l'uomo, in questa vita, fosse piú perfettamente uomo se vivo senza corpo, ma disciplinare i nostri egoismi, cioè quanto di antisociale vi è in ogni società, accettare di collaborare col nostro al lavoro di tutti per realizzare la condizione sufficiente della nostra vita biologica, cioè l'esercizio del nostro diritto alla vita, non perché nell'appagamento dei bisogni materiali risieda la nostra perfezione, ma perché il conservarci in vita è la prima condizione della attuazione dei valori spirituali, di ciascuno di

noi come persona. Inoltre, affinché una forma di società risponda ai fini della persona — per esempio la famiglia, negata nella sua essenza morale ed educativa ogni qualvolta la si riduce alla difesa degli egoismi familiari, e cosí la patria e la nazione, spesso identificate, come le famiglie, con feroci egoismi nazionali — non basta vincere gli egoismi né subordinare la condizione vitale a quella spirituale, ma è necessario riempire di un contenuto umano gli stessi atti elementari della vita biologica: il pane guadagnato con onesto lavoro, lo « offro » a me stesso e agli altri, lo sacrifico al mio e all'altrui bisogno vitale, affinché io e gli altri conserviamo il dono della vita per continuare la prova della nostra esistenza nella testimonianza dei valori; il pezzo di pane che rompo per sostentarmi è atto spirituale, direi religioso. In tal modo ciascun componente una società trasforma la persona collettiva di cui fa parte in persona morale (e ciò attua, in quanto si pone rispetto ad essa in atto di « partecipazione »), dove però la moralità non è della istituzione come tale, ma dei singoli associati, che si comportano da persone morali per realizzare dei valori attraverso l'associazione. Se cosí, non è male per se stessa la vita associata o collettivizzata né bene per se stessa la libera iniziativa personale — alludo soprattutto all'economia, che è il problema del momento — in quanto vi può essere una forma di collettivismo che contribuisca a formare la persona e una forma di iniziativa privata suggerita solo dall'egoismo o dagli egoismi di un gruppo di individui che ne ostacolano l'attuazione; è bene l'una forma e l'altra, se i componenti si associano per soddisfare bisogni vitali secondo la norma dell'attività spirituale: tutto può essere voluto secondo la carne, anche lo spirito, come tutto può essere voluto secondo lo spirito, anche la carne. Invece, oggidí, molto spesso si combatte l'iniziativa privata con il pretesto di combattere gli egoismi individuali, in effetti per imporre quelli di un'altra classe sociale o

egoismi collettivi; e si combatte il collettivismo con il pretesto di difendere la persona umana, in realtà per difendere gli interessi egoistici di alcuni individui.

Da ciò consegue che le varie forme di vita associata — alcune delle quali storiche e dunque contingenti — sono necessarie ([11]) all'uomo come individuo e anche come persona nella misura in cui ciascuno dei componenti promuove sé come persona nell'atto che promuove gli altri. Ciò però non significa che la finalità suprema della persona sia la società (famiglia, patria, Stato, continente, umanità), in quanto nessuna società umana può realizzare la vocazione assoluta per cui ogni uomo è spinto a farsi persona. Non solo: se, come abbiamo detto, ogni forma di società può giovare all'uomo per farsi persona, consegue che il fine della società stessa, di ogni forma di società, è in definitiva la persona. Ma anche qui bisogna precisare: non nel senso che la società sia un mezzo al servizio di me come singolo, in modo che io ne tragga tutti i vantaggi possibili e mi serva degli altri (famiglia, ecc.) per star bene io, quasi fossi un gioiello da impreziosire ogni giorno, ma nell'altro che io debbo servire la società il cui fine è di promuovere persone, sapendo che, solo servendo gli altri affinché lo siano, faccio persona me stesso. Allora, l'affermazione che il fine della società è la persona, è identica a quest'altra, apparentemente contraria, che il fine di ogni persona è la società di cui la persona fa parte, senza che nessuna di esse né il loro insieme, la forma associata quale che sia, siano il fine ultimo cui ogni persona tende. D'altra parte, siccome il farsi persona è promuoverne altre, ogni atto « personale », in questo senso, è atto « sociale », cioè di due « soci », uniti nel-

---

(11) Il caso del « solitario », non per egoismo, va considerato a sé: si tratta di un distacco direi « fisico » dagli altri uomini per realizzare una piú profonda comunione spirituale con tutti. Il suo esempio di vita può promuovere piú uomini ad essere persone di quanto non faccia una forma di vita associata; e perciò la sua vita, fuori della società, è ugualmente sociale in senso eminente.

l'attuazione di valori che li trascendono come individui e come persone (12).

8. *Spirito e corpo.* — Il raggiungimento dell'equilibrio di spirito e corpo non deve esser mai perduto di vista, perché l'uomo è spirito e corpo, spirito in un corpo, persona in un individuo. Dunque l'essere ogni singolo uomo tutto l'individuo e tutta la persona che è, è atto di fedeltà e adesione alla struttura del suo essere: è l'atto di riconoscimento fondamentale, l'aderenza della volontà all'essere, la prima libertà. L'uomo è lume d'intelligenza e ragione, intuizione e discorso e volontà, ma anche sangue, muscoli, nervi, ossa. Il gesto della mano, il lampo delle pupille, la smorfia o il sorriso, le lacrime o la durezza, uno sguardo, una scrollata di spalle, un moto qualunque esprimono un pensiero, un sentimento, una repulsa, un dolore, un piacere, sempre qualcosa della sua vita affettiva, volitiva. Del corpo *egli non può fare a meno*: i suoi organi sono gli strumenti di cui si serve per esprimersi; di ogni sua parte usa per comunicare col mondo che lo circonda: è la sua finestra. Non si tratta di abolirlo, ma di giovarsene per l'uso a cui è destinato: che sia davvero finestra e non prigione; un veicolo e non uno sbarramento; la sua stanza e non la sua cella; il suo compagno e non il suo fine; il sostegno della sua vita spirituale e non il macigno che la trascina nel fondo; l'espressione umana del suo spirito e non l'animalità di se stesso; il suo collaboratore e non il suo nemico, il cavallo fedele della sua giornata di buon padrone. Similmente, non si tratta di abolire le forme collettiviste di vita

---

(12) Diciamo di passaggio quel che il lettore avrà già intuito da sé: la forma vera di società, a cui vanno subordinate tutte le altre, è per il cristiano la Chiesa, nella quale soltanto egli realizza la sua vocazione fondamentale ed assoluta, cioè la *charitas* totale per l'Essere. Se tutti gli uomini amassero l'Essere a cui sono ordinati, tutti amerebbero veramente e sentirebbero di essere veramente amati. Cfr. su questo tema anche quanto abbiamo scritto nel cap. IV de *L'interiorità oggettiva*, Milano, Marzorati, V ediz., 1967.

sociale, ma di servirsene ai fini della società comunionista: l'individuo è in funzione della persona collettiva — Stato, nazione, partiti politici ecc. — ma tutte le persone collettive, nei limiti in cui non sono persone morali, sono in funzione di ogni singolo uomo come persona.

Indubbiamente il corpo è anche la debolezza dell'uomo; per esso è un cumulo schiacciante e a volte mortificante di bisogni: ha sete e fame, sonno e stanchezza, malattie e dolore; per esso, quando ragione e volontà si piegano, può macchiarsi dei vizi piú turpi. E dunque, proprio perché i nostri bisogni vitali non ci spingono agli egoismi piú feroci e fino al delitto, è necessario che ogni singolo sia in condizione di appagarli e che pertanto le persone collettive adempiano secondo giustizia il loro compito, cioè si realizzino secondo la loro norma. Per il suo corpo l'uomo è costretto a sperimentare la morte. Ma senza di esso non farebbe esperienza della vita, non correrebbe la meravigliosa avventura dell'esistenza nel mondo, sempre meravigliosa, anche la piú misera. Non è per il suo corpo, ma non esiste sulla terra senza di esso, *condizione* del suo esistere. Dunque deve amarlo secondo il grado di essere che esso ha, come ogni altra cosa che fa parte della sua individualità e lo fa durare nella vita.

Però, è la sua debolezza, il limite che gli pone limiti infiniti. La sete e la fame prolungate possono spingere l'uomo fino alla pazzia, sconvolgerlo fino al furto, all'assassinio, al suicidio. Non c'è fascino d'idea o seduzione di bellezza che valgano a tenere aperti i suoi occhi oltre certi limiti; il sonno piomba come un falco e lo rapisce alla veglia contemplante o ammaliata. Non c'è ferocia, per quanto tenace e guardinga, d'istinto di conservazione, non segreto della natura dalla scienza rapito, che possa tenerlo sempre in vita: col corpo fa esperienza della vita, per il corpo deve necessariamente fare esperienza della morte. L'uomo è l'unico essere vivente che sappia di morire, dice Voltaire.

Né l'uomo ha il diritto di protestare: fin dal ventre della madre, sulla sua schiena sta scritto: « fragile ». La protesta contro la sua fragilità è una bestemmia. Si deve accettare godere soffrire come uomo, assumersi per quello che è. Aspirare ad una pseudo-immortalità naturale è volere che non sia piú quello che è; amare non sé, ma una sua contraffazione, non l'ordine, ma il sovvertimento: atto d'infedeltà metafisica, brama insana e distruttiva di non testimoniare di sé. Desiderare di essere autosufficiente è volere rappresentare la farsa della sua saggezza. Gli si addice il bisogno: a lui come corpo, a lui come spirito; il bisogno, infiniti bisogni, tutti suoi, i quali reclamano, ciascuno, un pane diverso. Non è nato per protestare, ma per chiedere: « dacci oggi il nostro pane quotidiano ». Una saggezza che non ha bisogno di niente non prega, si irrigidisce; non ama, disprezza; non soffre, si suggella; in fondo, non riesce a convincersi, s'intestardisce: non saggezza, ma ribellione, rivolta, « no » all'uomo. È elementare saggezza dire di sí all'uomo, al fragile uomo che è ogni uomo, che è bisogno e come corpo e come spirito. E quand'anche potesse ridurre al minimo i bisogni corporali e tutti soddisfarli fino all'oncia o sopprimerli fino al nulla del suo corpo, chi sazierebbe i bisogni del suo spirito, chi gli darebbe vocabolario e grammatica per compicciare un discorso definitivamente conclusivo? Se gli si potessero dare tutti i segreti della natura e la natura essa stessa, avrebbe piú fame di prima, perché il suo supremo volere non è il creato, ma la Radice di ogni cosa creata, la *sua* radice. L'uomo è *radicale* nelle sue aspirazioni. All'uomo che si crede autosufficiente è buona lezione il suo corpo che gli ricorda quanto egli sia debole e miserabile; all'uomo schiavo dei suoi bisogni corporei e vivo solo per appagarli e goderne, è buona lezione lo spirito, che gli ricorda quanto egli sia nobile e grande. Quando inorgoglisce per una grandezza che non gli appartiene, la miseria che lo accompagna lo fa diventare ridicolo, ma non diven-

terebbe ridicolo se non fosse grande: l'uomo è ridicolo quando decade al di sotto della sua grandezza o quando vuole innalzarsi oltre i confini di essa. Ma, nel momento che ha coscienza del suo limite, si trova già installato nell'illimitato, coglie una presenza di assoluto.

Dunque non ha il diritto di protestare contro la sua natura di uomo e tanto meno di « andarle contro »; ha il dovere di « venirle incontro ». Scontrarsi con se stessi non è guerra, è pazzia; quale che sia l'esito del conflitto, sarà sempre la sconfitta di noi: pazzia insana quanto idiota. Deve vivere come è, « pensarsi », « volersi » come uomo e non « immaginarsi » Dio o belva o cosa. Volersi diverso è piú che una colpa: è peccato contro la creazione. Alla radice di ogni protesta contro le sue debolezze e la sua naturale fragilità, in ogni tentativo di assolutizzazione e autosufficienza della sua persona, della ragione o della volontà, come alla radice di ogni imbestiamento o degradazione dal suo livello di uomo, non c'è solo sovvertimento dell'intelletto e traviamento del volere — errore e male — ma la suprema irreligiosità, la negazione di Dio. La saggezza assoluta, incondizionata è atea come l'anarchia dei sentimenti e degli impulsi. Essa è la negazione dell'uomo; non può non essere la negazione di Dio. Riscattare l'uomo è reinserirlo nella linea della vita, spezzare il circolo della morte che dall'uomo si chiude sull'uomo e lo uccide. La testimonianza originaria di sé a se stesso gli è essenziale, affinché non si tradisca e non tradisca. Testimonianza totale di sé nell'ordine in cui è stato creato, del corpo compagno dello spirito e dello spirito che si esprime, si dice, si manifesta attraverso il corpo. Ad ogni uomo è stato affidato il compito di non bestemmiare con il corpo contro il suo spirito, di non farsi bestia, e di non bestemmiare con lo spirito contro il suo corpo odiandolo. Nella vita gli si addice un comportamento dal quale non gli è lecito

derogare senza privarsi della sua natura di uomo. È una intransigenza che ha come posta la sua umanità integrale.

9. *Il sentimento totale primitivo.* — « Il mondo dello spirito e il mondo del senso sono sposati in questo stretto letto » che è l'uomo, scrive Claudel. Si badi: non lo spirito e il senso, ma il « mondo » dello spirito e il « mondo » del senso sposati nell'uomo. L'uomo, il mondo creato in piccolo: in lui si assommano tutti gli elementi della vita e dell'esistenza. Le piante vegetano e gli animali vegetano e sentono; l'uomo vegeta sente pensa, sa di vegetare, di sentire e pensare. Uno « stretto letto » in cui si sposano tutte le forme vitali ed esistenziali del creato! E non nel senso che nell'uomo s'incontrino o giustappongano gli elementi della vita, ma nell'altro che vi collaborano intimamente, senza che l'uno debba essere sacrificato all'altro, lo spirito al corpo o il corpo allo spirito: lo spirito non muove il corpo senza il corpo e il corpo non muove lo spirito senza lo spirito, per usare un'espressione felice del Sertillanges. Spirito e corpo non si oppongono: la concupiscenza, non il corpo, si oppone allo spirito; anzi si condanna la prima, proprio per garantire una migliore intesa ed armonia tra corpo e spirito. Il senso e il corpo in generale, i valori vitali, hanno un'importanza nel complesso della vita umana che non solo non va misconosciuta ma tenuta in gran conto, se si vuol parlare dell'uomo e non di un'astrazione. Spesso quello che sembra un fermento puramente vitale ed istintivo manifesta, quando il vizio e la ragione ad esso asservita non si fanno corruttori, una potenza che è rigenerativa e imprime al pensiero e all'azione una forza ed un'efficacia insospettate. In tal caso, i valori vitali ridanno al corpo una freschezza primitiva, un contatto vergine con se stesso e le cose, e da questo moto rigenerativo trae benefici anche lo spirito: le idee si rinsanguano e la volontà s'innerva, come quando dei buoni semi

vengono gettati in una terra arata e preparata alla fecondazione per la prima volta. Nella collaborazione normale dei valori vitali e di quelli spirituali l'uomo ritrova e vive la sua unità intatta e felicemente operante. Di qui il recupero di alcuni valori vitali, che, se presi per se stessi ed assolutizzati, fatti anormali o abnormi, diventano mostruosi, quali quelli di razza, di stirpe, ecc. Invece, riscattati nel loro ordine e inseriti in quello superiore della vita spirituale, rivelano la loro positività: sentire la razza è come sprofondare alle radici del proprio essere biologico e attingere forza dalla sua potenza originaria arricchita dalla sua storia, espressione di quei valori spirituali che attraverso di essa i singoli hanno manifestato nei secoli; sentire la propria stirpe è come rintracciare attraverso il tempo i valori che ha espresso, un renderli di nuovo « intensi » dentro di noi, purificati dalle scorie e rimessi vitalizzati nel circolo della vita perenne. Spesse volte, proprio i valori del sangue o della stirpe alimentano e acutizzano il dramma della personalità. A chi ha sulle spalle e sul nome un'eredità (di famiglia, di razza, ecc.) non basta la soddisfazione dei bisogni elementari nella loro spontaneità: anche gli atti con cui li soddisfa, evitato il pericolo che divengano dei « gesti », devono essere compiuti con un'impronta personale. È la ricerca e l'affermazione del « personale » anche nell'uomo comune, abitudinario, anonimo. Quando il nome di una persona significa « qualcosa » si è obbligati ad essere sempre « qualcuno »: non si ha il diritto di essere mediocri o volgari; in ogni circostanza si sa quello che *si deve fare*, così anche la vita.

Il corpo muove lo spirito e questo il corpo: non c'è movimento spirituale che non si comunichi al corpo che subito lo avverte e lo manifesta attraverso sensazioni interiori e segni esteriori; non c'è sensazione cosciente che non impegni anche lo spirito e lo metta in movimento. La sensazione è corporeo-spirituale: sentire è « pensare sentendo » e pensare è « sentire pensando », come dice Plotino. La memoria di

sensazioni passate ha alle volte tanta forza evocativa da riprodurre le sensazioni con vivacità e intensità uguali a quelle della sensazione allo stato attuale, quando la immaginazione non le rende ancora maggiori. I piaceri e i dolori estremi, intensissimi, non si sentono piú, si soffrono e la sofferenza, che misteriosamente attrae e respinge nello stesso tempo, è insieme del corpo e dello spirito. Quando le sensazioni sono violente, la vita sembra dilatarsi oltre le membra; e quando sono raffinate, lo spirito vi si immerge studioso e sottile a renderle piú raffinate fino a che il dolce si unisca all'amaro. L'odore della terra bagnata o del fieno mietuto, quello intenso ed acuto degli alberi dopo la pioggia o del bosco tagliato sembrano forare i sensi e potenziano smisuratamente la sensibilità. Queste sensazioni « terrigne » operano come una sottomissione dello spirito al senso, a differenza di quelle « paniche », omeriche, in cui tutto è meraviglia e meraviglioso come sa esserlo solo l'originario e il verginale in cui il senso è come sottomesso allo spirito, rigenerato da un contatto schietto, entusiasta e universale.

Ma al di sotto delle sensazioni e prima ancora della distinzione di spirito e corpo vi è un sentire piú profondo, il *sentimento primario totale,* il sentimento immediato che ogni essere umano ha della sua totalità indistinta, di se stesso come entità intera. Non ancora chiara coscienza di sentire, è solo sentire ed identificarsi con questo sentire fondamentale. Esperienza primaria, immediata e complessa, non ancora esperienza oggettiva o riflessa: esperienza vitale di tutto l'uomo e dell'universo. Nella complessità di questo sentire originario, in cui vi è tutto, bisogna scoprire l'uomo, cioè gli elementi che lo costituiscono, che formano la sua struttura ontologica. Quel sentimento è il *vissuto,* il direttamente sentito, in cui l'uomo è tutto inglobato. È il *sintesismo primitivo,* l'immediatezza del soggetto a se stesso; la *vita diretta,* che va tenuta distinta dalla *vita riflessa* di cui siamo consapevoli e possiamo controllare e dirigere. L'uomo ini-

zialmente è soltanto vita diretta, sentimento primario, immediato e totale di sé. Né la vita riflessa adeguerà mai quella diretta o la vita immediatamente vissuta che, nel momento che è vissuta, è vita ma non è conosciuta. Essa è il « laboratorio segreto in cui prende forma la vita riflessa » (Rosmini), ma senza che in questa prenda mai forma tutta: la vita diretta è sempre piú della riflessa. Di qui l'astrattezza dell'idealismo trascendentale che identifica l'uomo, e il reale tutto, con l'« Io penso », come l'altra del razionalismo deduttivistico che s'illude di rendere conto dell'uomo e della complessità della sua vita attraverso l'analisi puramente formale e schemi nozionali inaderenti alla concretezza della vita stessa; e, d'altra parte, l'importanza che bisogna attribuire alla scoperta dello « inconscio » non soltanto come spiegazione della vita patologica ed anormale, ma proprio come esso stesso vita nel senso di vita diretta. Il sentire è piú del conoscere riflesso; non, chiaro, il sentire in senso psicologico, ma il sentire come modo fondamentale di esistere, come *esistere sentendo,* come l'*esistere.* Il sentire non è affatto i sensi, ma il sentire come tale, il sentire fondamentale. È esso la vita profonda — presupposta dalla vita riflessa, che pertanto è conoscenza ulteriore e non originaria e presuppone quella *intuitiva* o primitiva o diretta (Rosmini, *Filos. del diritto*, n. 638) — e, come tale, appartiene all' uomo e ne alimenta la vita spirituale. La espressione: « lo sento, ma non lo conosco », cioè non riesco ad averne coscienza riflessa, che forse non avrò mai, pur sentendo per tutta la vita che è cosí, ha una forza che non va trascurata né diminuita, e può imprimere alla stessa vita riflessa e all'azione consapevole efficacia ed anche orientamento.

Nel sentimento primitivo e globale, nel vissuto immediato, bisogna cercare le componenti fondamentali della vita spirituale e corporea dell'uomo; in questa esperienza, che non è sensibile (quanta depauperazione del termine espe-

rienza nell'aristotelismo, nel razionalismo, nel kantismo e nell'idealismo trascendentale!), bisogna indagare se esistono elementi oggettivi validi a fondare il sapere umano e la conoscenza del reale. In questo primo atto, l'esistere come tale, esperienza immediata e complessa, bisogna scoprire l'uomo, tutto.

10. *Il sentimento fondamentale corporeo.* — Uno degli elementi inglobati nel sentimento totale primitivo è quello che, con terminologia rosminiana, chiamiamo *sentimento fondamentale corporeo.* È la relazione immediata ed originaria con quella forza che è il nostro corpo, sentimento con cui il soggetto sente il suo spirito nella unione col suo corpo. È una forza che lo limita: *sente* il suo corpo, si sente ad esso unito, chiuso e circoscritto dall'*hic* e dal *nunc.* Evidentemente si tratta del *mio* corpo, di quello a cui il mio spirito è unito senza che con esso s'identifichi, non di un corpo esteriore a me. Quel sentimento è la percezione naturale e primitiva del mio corpo, non quella del mio corpo oggettivato, che è *un* corpo e non piú il *mio* corpo. Perciò il sentimento fondamentale è altra cosa della percezione sensitiva di altre forze che agiscono su di esso. Sentimento dunque: a) *fondamentale,* in quanto è il fondamento o il presupposto da cui dipendono i sentimenti fondamentali secondari; b) *primario,* poiché anteriore ad ogni particolare sensazione: è anche senza di queste, che non sarebbero se esso non fosse; c) *interiore,* in quanto è interno sentire il proprio corpo come proprio e non come un qualcosa a noi esterno; non alienazione ma proprietà del nostro corpo facente uno con noi stessi: il corpo in esso è sentito come consenziente con il nostro spirito. Dunque, anche senza che io venga modificato da un contatto esteriore e senza che di questo vi sia bisogno, sento il mio corpo consenziente con il mio spirito; ho un sentire immediato e primitivo, mio di tutto me, interiore; un sentire che si estende

a tutto il mio corpo, non ad una parte di esso, è costante e non variabile come le sensazioni particolari, necessario e non accidentale, uguale e non diverso. Un sentire schietto, intero, in cui regna la pace tra spirito e corpo, in cui il mio corpo è uno con me: senza che vi sia identità, mi sento « tutto uno », spirito-corpo nel consentimento reciproco della energia vitale e dell'attività spirituale. In questo atto primo, in cui tutto il mio corpo e il mio spirito sono presenti, *io esisto a me stesso,* non come « di fronte a me », ma a me stesso *come dentro me stesso*; sono « questo » mio corpo — che possiedo interamente, costantemente, necessariamente ed ugualmente — e « questo » mio spirito che « per tatto naturale interiore » lo sente. È il *mio stato ontologico.* Non debbo né posso chiudermi in questo « tutt'uno », ma non debbo perderlo né spezzare questa armonia primaria, naturale e fondamentale. In un certo senso sono innato a me stesso: è innato infatti il sentimento di me tutto intero. Il sentimento fondamentale non è solo la pura potenzialità psichica del sentire, ma anche e soprattutto il sentire interiore e mio il mio corpo, prima di ogni altra esperienza. È un sentimento da cui non posso staccarmi: io sento costantemente il mio corpo; è la sensibilità fondamentale, il senso della mia corporeità; atto spirituale in quanto è sempre dello spirito sentirsi in unione con il suo corpo. Il sentimento fondamentale ci è connaturale e sta in noi come noi stessi, il corpo consenziente con lo spirito, stato ontologico iniziale dell'uomo. D'altra parte, il movimento o la corrente naturale del sentire ci porta fuori, perciò quel sentimento sembra che sfugga ad ogni momento e il consentimento del corpo allo spirito si fa problematico. Ma prima di svolgere questo punto soffermiamoci ancora su questo esistere fondamentale e iniziale dell'uomo.

Il sentimento fondamentale rivela che l'uomo è inizialmente pace e armonia con tutto se stesso, consenso alla sua totalità di corpo e di spirito. È la sua vita diretta, come

sintesismo originario e primitiva immediata esperienza vitale del suo esistere intero. L'uomo esiste fondamentalmente come integralità di se stesso. È il suo *stato semplice,* che egli vive originalmente e direttamente. Ma la vita riflessa non traduce sempre questa sua condizione ontologica originaria: il corpo entra in conflitto con lo spirito, cessano pace e consenso. La vita si spezza come in due: *sentire* che quella frattura non è alla radice del suo essere tanto che la vita diretta la compone; *sapere* che l'armonia e la pace sono sempre minacciate, che ogni atto della vita riflessa è sforzo per conquistarle e che spesso regna il conflitto e non il consenso. La vita riflessa è spinta a concludere, contro il sentimento fondamentale primitivo, che vi è conflitto irriducibile tra corpo spirito e mondo in cui l'uomo vive e che la vita è spezzata in un insieme di parti in guerra eterna inutile angosciosa. A questo punto la vita riflessa non vede quello che vede, perché il sentimento primitivo è sempre lí ad attestare che l'esistere ontologico dell'uomo è la pace e il consenso con se stesso e col mondo; non vede quello che è sentito nell'atto sintetico originario e pur vede senza vedere. Il pensiero o la vita riflessa si fa disforme dal vissuto originario che la vita diretta *vive* ancora e sempre. Che fare? Vivere conformemente all'esistere fondamentale, cioè una vita in cui il *sapere sia sapere la vita e la vita sia vita del sapere,* in cui la riflessione sia non la deviazione ma l'esplicito o la consapevolezza della intuizione fondamentale. In termini piú concreti: vivere consapevolmente in modo che ogni atto della nostra vita confermi e non smentisca il consenso originario, il sintesismo primitivo del corpo e dello spirito, che la vita riflessa sia conforme alla vita diretta: attraversare il mondo e compiere lo sviluppo della nostra esistenza senza che un solo atto rompa il consenso fondamentale, la pace del corpo e dello spirito e ci metta in conflitto con noi stessi e con gli altri. Qui, implicata, l'essenza della vita integrale. Ma i conflitti vi sono e la nostra vita

scorre diversamente. Perché? La filosofia non può rispondere: ci troviamo di fronte ad un *enigma* che rimanda a un *mistero*. Ma abbiamo scoperto un'altra cosa: l'uomo, il cui esistere iniziale è il consenso fondamentale del corpo e dello spirito, deve conquistare in ogni momento questa sua pace e unità primitiva, fare che la vita riflessa sia una conquista e un riconoscimento consapevole di quel consenso e non la sua perdita nell'urto tra corpo spirito e mondo. Qui il dramma profondo della vita spirituale.

Abbiamo detto che l'uomo non può né deve chiudersi nel suo stato ontologico iniziale: il corpo lo mette immediatamente in relazione con altri corpi esterni. Il sentimento fondamentale è sentire se stessi, l'esistere iniziale, ma il contatto tra il soggetto e il mondo è simultaneo ed inscindibile, è fin dal primo istante. Tra tutti i corpi vi è contatto di azione e reazione: non vi sono parti dell'universo autonome, tutto è interdipendente. Il sentimento di me non s'identifica con il sentire gli altri corpi, ma sentire il mio corpo è insieme sentire le azioni che su di esso esercitano le altre forze della natura. Vi è un sintesismo originario che è il proprio sentire, l'esistere in questo sentire; e un sintesismo degli elementi tutti, ciascuno dei quali non esiste per sé ma in rapporto agli altri e tutti in rapporto con l'uomo. In ciascun soggetto, in qualche modo, è implicito il mondo: l'uomo, in ogni istante, è necessario alla *attualità* del mondo. Possiamo dire che sentire il mondo, venire in contatto con le forze ulteriori al mio corpo e tra loro interdipendenti, è rendere *attuale* il mondo, dargli « esistenza ». Il sintesismo del sentimento fondamentale e quello degli elementi tutti del mondo, per la loro interdipendenza, ne formano uno piú comprensivo: è l'*esperienza vitale* di tutto il creato, dell'uomo e dell'universo, il *sintesismo totale* integrale e primitivo. La pace e l'armonia dell'uomo con se stesso è contemporaneamente senso di pace e di armonia dell'uomo con la natura e di tutte le forze della natura tra loro. L'esperienza

vitale ed immediata di sé è *apertura* al mondo, non all'ambiente circostante, ma al mondo nella sua totalità.

Il mondo è struttura, interdipendenza degli elementi, l'una cosa per l'altra. Tale struttura ha un significato ignoto, fino a quando non si conosce quale sia il significato dell'uomo, in cui tutto l'universo è in qualche modo implicito ed attuale: il significato del mondo è *sospeso* al significato dell'uomo. Non che l'uomo dia la realtà al mondo o il significato che egli soggettivamente gli attribuisca; ma il significato del mondo dipende da quello che l'uomo « scopre » nella struttura del suo essere e che egli, come vedremo, non si è dato.

Ma il contatto col mondo non è sempre di equilibrio e armonia: le forze ulteriori sembrano sopraffare il sentimento fondamentale. Le sensazioni degli agenti corporei esteriori operano come una sottrazione di noi a noi stessi: ci sorprendono, ci prendono; sospendono il senso del corpo come nostro. Esse concentrano l'attenzione dello spirito, la richiamano ora in un punto ora in un altro degli organi impressionati. È uno sparpagliamento e come una fuga al di fuori: ad ogni sensazione sottostà il sentimento fondamentale, ma l'attenzione dello spirito si ferma su quella. È molto difficile continuare a sentire il nostro corpo e sempre in uno stato di equilibrio e armonia, sentendone nello stesso tempo degli altri. Eppure la sensazione fondamentale è lí, presente, madre di quelle che ci attraggono e da essa ci distraggono. È necessario uno sforzo, l'impegno di non perdere l'interiore sentire in quello esteriore affinché si riesca a sentire interiormente nel momento stesso che si sente dell'altro che agisce dall'esterno. In ogni sensazione particolare l'uomo deve riconquistare la sensazione di sé a sé, nella presenza di un mondo che in mille modi l'impressiona e quasi lo assale e sommerge; la pace con se stesso e con le cose; conservare l'armonia, l'equilibrio. È lo sforzo a cui è chiamato per non perdere l'interiore

sentimento, del suo spirito unito al suo corpo, nella frammentarietà dell'esteriore sentire, per non essere soltanto un'epidermide sensibile, ma una esistenza che sente, per non alienare il suo corpo e perché le cose non si facciano sue nemiche, e non ne resti sopraffatto. È uno sforzo di dominio delle nostre sensazioni, di non assorbirci in uno spettacolo, ma di permanere interiori a noi stessi: di rendere interiori le nostre sensazioni dell'esteriore, farne atti spirituali.

Non ci riesciamo sempre né pienamente. Sentiamo che vi è qualche cosa che costantemente turba la vita universa, che entra come elemento disgregatore della sua armonia primitiva. L'enigma, a cui sopra abbiamo accennato, si ripresenta ancora una volta e rimanda allo stesso mistero.

Il sentire fondamentale è anche avvertire ([13]): nell'atto che lo spirito si sente in unione con il suo corpo, il sentire è un sentirsi. Non coscienza riflessa, ma ugualmente coscienza e precisamente quella che c'è anche nel sentire come puro sentir di sentire. Il sentimento fondamentale non è soltanto primo nell'ordine cronologico e posteriore nell'ordine delle *avvertenze*, ma proprio « avvertenza prima »; e sarebbe incomprensibile che io avvertissi prima le sensazioni esteriori e non la sensazione di me, che mi è connaturale e come innata. Per ciò abbiamo persino distinto il sentimento fondamentale corporeo dal « sentimento totale primitivo ». Il sostenere la posteriorità della sensazione di me come avvertenza di me è la conseguenza di una non chiara distinzione tra l'« avvertire » e l'« intendere ». Vi è un avvertire o una coscienza di sé anche nel sentire, che non è ancora coscienza riflessa o intellettiva, ma che è pure coscienza ed è il sentire l'atto del sentire noi stessi, indipendentemente

(13) Ci stiamo giovando della rosminiana dottrina del sentimento fondamentale, ma il nostro è un ripensamento. Essa, com'è qui elaborata, non è piú quale si trova nel filosofo di Rovereto. Questa avvertenza va tenuta presente anche in altri casi.

dalle sensazioni particolari. È necessario, perciò, distinguere tra sensazione « sentita e non avvertita », sensazione « sentita e avvertita » e sensazione « intesa o intellettivamente percepita ». Nel primo caso non c'è coscienza di sé, ma nel secondo sí, la coscienza di sé che è nel sentire avvertito, differente dalla coscienza di sé che è nel sentire inteso. Infatti, il campanelliano « sentir di sentire » è pur coscienza di sé, anche senza essere « intendere di sentire » (coscienza riflessa), come lo è il vichiano « avvertire », distinto dal « sentire senza avvertire » e dal « riflettere con mente pura ». Altrimenti il sentimento fondamentale perderebbe il suo carattere di sentire primario e cesserebbe di essere la prima forma di coscienza che l'uomo ha di sé nella sua interezza. Non potrei piú dire « solamente chi sente se stesso esiste a se stesso », ma dovrei dire « solamente chi intende il sentire se stesso esiste a se stesso ». Ma, in tal caso, non c'è piú il sentire originario dello spirito che sente il suo corpo come suo, bensí l'oggettivazione del sentimento fondamentale nella riflessione. L'interiorità e la concretezza dell'intuizione primaria dell'esistente, come spirito e corpo, andrebbero perdute in una mediazione che proietterebbe l'esistente stesso di fronte a sé.

Riepilogando: il sentimento fondamentale è un sentire *sui generis*: non è sentire *per corpus*, ma sentire *corpus meum*. Nel primo caso il corpo è lo strumento su cui agisce dall'esterno un altro corpo; e la sensazione è la captazione dell'azione esteriore trasmessami dal mio corpo. Nel sentimento fondamentale il mio corpo non è strumento e la sensazione non è la traduzione di un dato. Nelle sensazioni che traducono l'esterno *si riceve* l'azione di un agente sui sensi; nel fondamentale sentire si ha solo questo sentire, non nel senso che l'essere di un ente s'identifichi col suo corpo o che lo spirito si riduca ad energia vitale, ma nell'altro della immediatezza e intensità che son proprie del sentire il proprio corpo. Vi è una partecipazione immediata e naturale dello

spirito al corpo e del corpo allo spirito, per cui questo avverte di essere unito al suo corpo. È l'immediato iniziale, l'immediato essere del *mio* esistere non ancora oggettivato; un dato che sente di esser tale, ma come dato a se stesso; dunque come atto. L'uomo è intimo e presente a se stesso: non « pensa » il suo corpo, lo « sente » come consenziente; sentire che è avvertire. È questo sentimento fondamentale che, attraverso i sensi, gli fa sentire altri soggetti e fa che l'uomo sia partecipe di un universo, che inserisca la sua vita nella vita. È l'unità originaria del suo spirito e del suo corpo, il suo esistere nel mondo; quell'esistere che è in tutto il corso della sua vita, anche quando riflette sul suo corpo ed esso gli si presenta come strumento di recezione. Nel sentimento fondamentale lo spirito è nel *suo* corpo e questo nel *suo* spirito: in questa interiore intimità il corpo è tutto dentro l'atto del sentire, che è dello spirito, che è come « avvolto » dalla sensazione fondamentale. Il concetto di *incarnazione* dello spirito non si disgiunge cosí dall'altro di *inspirituazione* del corpo, per cui l'unità essenziale è l'esistente che è spirito e corpo, corpo interiormente sentito dallo spirito. Nel sentimento fondamentale vi è come una iniziale libertà: lo spirito *prende* con sé il suo corpo, *s'incorpora* e lo *in-spiritua*. Il corpo non se lo crea, gli è dato, ma l'atto di prenderselo è tale concreto possesso, che è quasi una scelta. È l'atto di presenza dell'uomo: si sente, è in questo sentire profondo, ontologico, radicale. È il saluto che la sua vita dà alla vita: il primo ringraziamento e la prima promessa. Questo il dato ontologico iniziale: l'esistente concreto che è *questo* spirito e *questo* corpo, unità esistente, ente fra gli enti, vivente in un mondo di vita ([14]).

---

(14) Questo concetto della « in-spirituazione » del corpo richiederebbe, per essere bene inteso, una chiarificazione che non rientra nell'argomento del presente lavoro. Tuttavia, per evitare fraintendimenti, precisiamo solo un punto. L'uomo sente come sente ogni altro animale; ma la sua è sensibilità umana. Nell'uomo, che è non solo corpo ma anche spirito, la sensazione non è quella di un

A proposito del « carattere », abbiamo affermato che non è il corpo come tale principio d'individuazione. Ora possiamo aggiungere che l'individuazione non è data dal corpo per se stesso, ma dalla sua unione con lo spirito: il corpo è individuato nel possesso che di esso si ha con il sentimento fondamentale. Il carattere si integra nella persona di cui si fa un segno. Il sentimento fondamentale, come sentimento della unità di spirito e corpo, è principio primo individuante, sorgente della soggettività.

11. *L'intuizione fondamentale dell'ente e l'intelligenza fondamentale dell'io come ente.* — Il sentimento fondamentale corporeo ci è risultato essere una delle componenti ontologiche dell'uomo. Se fosse il suo solo principio costitutivo, l'uomo troverebbe la pienezza e compiutezza di se stesso nella natura: basterebbe che egli vivesse sforzandosi di attuare costantemente l'armonia di sé con se stesso e con le cose per realizzare la sua finalità ultima.

Ma l'uomo aspira ad una finalità che trascende l'ordine della natura: anche quando crede di aver raggiunto la felicità sulla terra, sente che questa felicità non è la sua, non è tutta la sua felicità. Vuol dire che nel sentimento totale primitivo, oltre al sentimento fondamentale corporeo, vi è qualche altra componente ontologica; significa che la « natura dell'uomo » è strutturalmente tale che non è adeguata dalla « natura », ma tesa verso una finalità super-

---

animale, di un corpo senza spirito, ma è sensazione di un animale spirituale. Dunque le sensazioni dell'uomo non sono mai riducibili a quelle degli animali, in quanto ogni sua sensazione è *umana*, cioè di un ente che è corpo ed è spirito. In altri termini la energia vitale corporea è sempre — anche se in grado minimo — improntata dalla attività spirituale. Perciò, pur essendovi nel sentire la energia vitale propria del corpo, il sentire è sempre dello spirito per mezzo del corpo o del suo corpo immediatamente. La *in-spirituazione* in questo senso è quel possesso immediato e costante che lo spirito ha del suo corpo, per cui il puro sentire corporeo è in realtà sempre informato dall'attività spirituale. Dal momento in cui lo spirito entra nel corpo allo stato di gestazione, quel corpo non è piú *un* corpo, ma il *suo* corpo e la sua energia vitale o sensibilità è umana sensibilità. Lo spirito vi si è *incarnato* e lo ha *in-spirituato*.

naturale; e che dunque la « natura » umana è *naturalmente trans-naturale* ([15]). Non possiamo non tener conto di questa indicazione che ci obbliga ad indagare se il sentimento totale primitivo non inglobi qualche altro elemento primario, oltre a quello corporeo.

Come l'uomo dice a se stesso: « io sono un essere che è spirito e corpo? ». Per sapere di essere un essere non basta il sentimento fondamentale: in questa avvertenza primaria di sé come *spirito incarnato* è implicita la nozione dell'essere, ma non è da essa prodotta o derivata. Come mai dice *io sono*? Donde gli viene questa grande parola che dice a se stesso? La ricava con un processo o la crea?

Non può indurre l'affermazione « io sono » dal suo esistere, in quanto può affermare di esistere solo perché intuisce l'essere: non potrebbe affermare che è ed è un essere, se non possedesse già la nozione dell'essere. Che non può indurre da altri fatti o esistenti, in quanto non potrebbe dire enti senza avere già la nozione di ente.

Né l'uomo la crea: se potesse creare l'essere come Idea sarebbe il creatore del suo esistere e di ogni reale, sarebbe l' Essere. L'avvertenza primaria è « attestazione » di sé a se stessi, non un « porre » se stessi: il soggetto non si pone, si attesta come un essere; dunque è stato posto. Il cartesiano *cogito, ergo sum* ha dato luogo all'errore fondamentale dell'idealismo moderno: « il pensiero pone l'essere », come se vi potesse essere pensiero senza l'essere. Invece, al pensiero è dato l'essere, affinché sia pensiero. L'intuizione originaria non è *dell'essere-dal-pensiero*, ma *dell'essere-dato-al pensiero come Idea* per la quale il pensiero è tale. La nozione dell'essere che il pensiero non deriva da sé e non crea, è l'oggetto intuíto che fa sí che il pensiero pensi. Non c'è l'essere perché c'è il pensiero, ma c'è il pensiero perché c'è l'essere, nel senso che il pensiero pensa

(15) Cfr. il paragrafo 18.

per l'essere che gli è dato come Idea. Perciò la nozione dell'essere pone il pensiero come pensante, e pensando, il pensiero l'attesta. Idealismo anche questo, ma autentico e non spurio, come attestazione e non posizione dell'essere; dunque *idealismo ontologico*. In questo senso, il pensiero è l'attività che intuisce l'Idea: in ogni uomo è l'intuito originario dell'essere come Idea. Esso non è solo la matrice di ogni concetto e dunque dell'attività giudicatrice della ragione, è innanzi tutto oggetto dell'intelligenza, anteriormente ad ogni determinazione, e dunque all'esperienza esteriore. L'intuito fondamentale dell'ente ideale è, dunque, all'uomo connaturato con il sentimento fondamentale: con questo si avverte unito al suo corpo; con l'altro ha l'intuizione dell'ente nella sua infinità.

Il pensiero è esperienza: non vi è solo un'esperienza esterna, del soggetto che ha esperienza di cose, ma anche una esperienza interiore: del soggetto che ha esperienza di un contenuto interno al pensiero stesso, senza il quale il pensiero sarebbe esperienza di niente, che è come dire, non sarebbe esperienza. Il contenuto o l'« oggetto » interno del pensiero è l'Idea: pensiero ed Idea sono inscindibili, atto d'intuizione immediata; questo chiamiamo *sentimento fondamentale intellettivo* o *intuizione fondamentale dell'essere*, che, assieme al sentimento fondamentale corporeo, costituisce la struttura ontologica originaria dell'uomo ([16]). L'essenza di quell'esperienza che è il pensiero è, dunque, una *sintesi*, e tale è il pensiero originalmente: l'atto del pensare (soggettivo) e l'oggetto intuíto (oggettivo) o Idea, che non è né un prodotto del soggetto pensante né dell'astrazione, ma *l'oggetto* dell'esperienza interiore. Evidentemente si par-

(16) Non si equivochi: qui l'Idea non si sta considerando nel suo significato gnoseologico, come idea madre o forma di tutti i concetti, ma nell'altro di presenza al pensiero, per cui il pensiero è pensiero e senza cui non sarebbe; dunque, come costitutiva del pensare, essa è colta nel suo valore ontologico di elemento costitutivo dell'uomo, in quanto l'uomo è tale per il pensiero, anche se non è soltanto pensiero.

la di « sintesi ontologica » e non di « sintesi gnoseologica »: anteriormente a questa, condizione necessaria, vi è la sintesi ontologica prima, l' intuito dell' Idea, con cui per sua natura il pensiero fa sintesi originariamente, in quanto proprio per quell'atto comincia ad esistere come pensiero pensante. Dicevamo che l'oggetto non è « posto » dall'atto del pensare, come se l'atto d'intuirlo lo facesse essere, in quanto sarebbe presupporre il pensare all'intuito dell' Idea. Invece non c'è pensiero « prima » della sintesi originaria: il pensiero è per l'intuito dell'essere suo oggetto, per la cui presenza, *solo* per essa, l'uomo è e si attua come soggetto intelligente; e perciò è vero che il pensiero è sempre atto. Qui non facciamo la questione dal punto di vista psicologico o della consapevolezza che l'uomo acquista dell'intuito dell'essere, ma da quello ontologico; ed ontologicamente il sentimento fondamentale intellettivo è primario.

Il pensiero moderno è caratterizzato dall'esigenza, sentita fortemente ed imposta perentoriamente, della unione inscindibile dell'essere e del pensiero. Nel sintesismo ontologico originario tale esigenza è soddisfatta legittimamente, cioè senza sacrificare l'oggettività dell'essere alla soggettività del pensiero, che non è piú soddisfare quell'esigenza, ma renderne impossibile la giustificazione: cercare l'oggettività nel pensiero come soggettività è perderla per sempre: chi perde l'essere perde il pensiero. Nel sentimento fondamentale intellettivo vi è l'oggettività originaria del pensiero come pensiero dell'essere, e dell'essere che, come presenza oggettiva al pensiero, è l'essere del pensiero, ciò per cui il pensiero è pensiero. È il *vissuto* intellettivo, la vita intellettiva diretta, che quella riflessa rende esplicita e chiarisce come consapevole presenza dell'essere al pensiero. Perciò la vita riflessa, in questo senso, è ancora interiorità della nostra interiorità, cioè riflettere su di noi per scoprirvi delle *presenze*.

Le due sintesi ontologiche originarie che abbiamo distinto formano quell'esistente che è ogni uomo. L'uomo,

infatti, è nel suo primo atto di esistere, in cui è la totalità di se stesso: atto primitivo che è unità di una molteplicità, sintesi integrale ontologica del sentimento fondamentale corporeo e del sentimento o intuizione fondamentale dell'essere. L'essere come Idea, oggetto intuíto, è pertanto implicito nell'affermazione del mio esistere: senza questa presenza prima non potrei dire: *io sono*. Se a me non si manifestasse originariamente l'essere, non avrei mai coscienza dell'essere e del mio essere.

Fermiamoci per alcune considerazioni:

a) La forza del corpo, come abbiamo detto, è limitante; la forza del pensiero — non considerato nella sua soggettività, ma nell'oggettività della presenza dell'essere e dunque del pensiero come sintesi — conferisce invece all'uomo la *capacità infinita* di pensare sentire volere; dunque la infinità spirituale. Da ciò consegue ancora che l'uomo, nell'insieme delle sue componenti ontologiche, è *sintesi primitiva di finito e di infinito,* incontro — direbbe Kierkegaard — di tempo ed eternità. La condizione umana è, dunque *sui generis,* unica: non è finita, né infinita, è insieme finita e infinita, sintesi che è già interno « dialogo »: la condizione umana è « drammatica ». *L'uomo è ontologicamente « squilibrato ».*

b) L'uomo non è isolato: è dialogo di sé con sé ed è « colloquio » con tutti gli altri esseri, uomini e cose. Infatti, per mezzo del corpo, comunica con gli altri corpi: li sente e li fa esistere; li fa esistere e ne disvela la bellezza, la verità, la bontà: vi è una interdipendenza; per mezzo dell'essere come Idea, oggetto unico comune a tutti gli enti pensanti, comunica con tutti gli altri enti pensanti, ma come uomo, intero, con uomini interi. Dunque l'uomo si sente sensibilmente nel finito del suo corpo, pur nell'indefinità delle sensazioni molteplici, e, sentendosi, sente l'infinito della sua sensibilità, e comunica intellettualmente nell'infinito dell'essere, dell'*Idea.* L'uomo *non entra* in dialogo, *è* già in

dialogo, in quanto ontologicamente in comunicazione con tutti gli altri esseri. Può escire dal dialogo, se l'essere gli si offusca: esce fuori della comunicazione perché esce fuori del pensiero, della verità, della esistenzialità vera.

c) L'essere pensato *è vero,* il solo essere che si possa dire propriamente vero, perché il solo *totale* (l'essere come Idea è l'essere in tutta la sua estensione) nel modo della intelligibilità. Né su di esso può cadere la negazione: l'essere come Idea non può non essere pensato, cioè il pensiero, come tale, non può non pensare l'essere, in quanto, se non pensasse l'essere, non penserebbe, cesserebbe di essere pensiero. Pensare e negare l'essere è contraddittorio, in quanto pensare è pensare l'essere e il pensiero è pensiero per l'oggetto unico o l'intúito fondamentale dell'essere. La negazione è possibile di un fatto, non dell'essere come pensato. Ciò importa: 1) l'atto con cui il pensiero pretende negare l'essere è sempre un'affermazione dell'essere, perché non è possibile atto di pensiero senza l'essere; 2) anche se dubitassi di tutto, di una cosa solo non potrei dubitare, dell'essere presente al pensiero e dunque del pensare stesso, come dire di uno degli elementi costitutivi della mia essenza di uomo. E siccome la presenza dell'essere è la presenza nell'uomo del divino, non potrei dubitare della esistenza di Dio. Pertanto, anche quando tutto fosse messo in dubbio, quando la scienza avanzasse le ipotesi piú audaci e le cose si dissolvessero in un'illusione mutevole, perirebbero il mondo e la scienza, ma resterebbe l'uomo nella sua struttura profonda e, con l'uomo, Dio. L'uomo non « perirebbe » senza il mondo; « morirebbe » e, con la morte, proverebbe, come prova ogni uomo che muore, la sua immortalità. Ciò indica quanto poco, in fondo, la scienza interessi alla filosofia, alla metafisica.

d) Pensare l'essere è possedere l'essere *vero,* perché il solo totale; tale possesso o presenza conferisce al pensiero una estensione infinita quanto l'essere. L'essere come Idea apre

il pensiero all'infinito. Ma è qui il punto: l'immenso dono dell'essere al pensiero è terribilmente impegnativo. L'uomo che, come tale, è fatto partecipe dell'essere, ed è incontro di finito e infinito, è chiamato ad adeguare all'essere tutto l'uomo che è, come corpo, come pensiero e come azione: essere la sua integralità nell'essere. La ricchezza dell'essere è tale che un pensiero per quanto ampio e profondo, resta sempre in difetto, infinitamente, rispetto ad essa. Di qui l'imperativo immanente al pensiero stesso di « riconoscere » l'essere piuttosto che « discuterlo ».

e) Tutto ciò costituisce quell'unità ontologica che è ogni uomo: di qui cominciano il divenire e lo sviluppo dell'esistenza; dunque unità dinamica, che si attiva costantemente nella duplicità di intellettivo e corporeo, persegue ogni moto vitale dell'esistenza stessa e, come sentimento fondamentale intellettivo, persegue ogni suo moto di conoscenza e volontà: sente, intellige, conosce e vuole. Il dinamismo del soggetto è nella duplicità-unità dei due sentimenti originari e nello sforzo di armonizzarli. Quando manca quest'armonia l'uomo ne avverte tutta la sofferenza.

Questo dinamismo è complesso: non solo vi è quello proprio di ciascuna forza o componente ontologica — ogni principio attivo è come tale dinamico — ma ve n'è, nella struttura dell'uomo, ancora un altro piú profondo. Quella sintesi primaria ontologica, che è l'uomo, di finito e d'infinito, attiva il dinamismo dello sforzo che l'uomo fa per adeguarsi tutto alla sua capacità infinita di sentire, pensare e volere. Tutte le forme di attività, in ogni particolare attuazione, portano la spinta della loro adeguazione al sentimento fondamentale dell'essere infinito, cioè tendono a risolvere il problema dell'equilibrio totale dell'uomo (la sua integralità), della sua compiutezza. È il problema di tutto l'uomo esistente finito e insieme capacità infinita di spirito. È evidente che nessuna attuazione particolare adegua l'essere intuíto e perciò in ciascuna permane la spinta a procedere

oltre, come aspirazione ulteriore, la forza intatta attivante un dinamismo inesauribile; permane uno *squilibrio*.

f) L'interdipendenza degli esseri porta ad una ultima considerazione: il mondo esiste affinché vivano delle coscienze: non potrebbero vivere coscienze nel mondo senza il mondo; e, d'altra parte, il mondo esiste perché esistono coscienze. Vi è una reciprocità ineliminabile, la quale rileva l'artificiosità dell'antitesi realismo-idealismo, rigidamente e perciò astrattamente intesi.

Cerchiamo ora di approfondire i dati della nostra indagine.

Come abbiamo detto, l'uomo è sintesi o unità primitiva; ne abbiamo messo in luce le componenti ontologiche e il dinamismo essenziale. Di esse, sovrana e piú comprensiva, è il sentimento fondamentale intellettivo come capacità di affermare tutto l'essere. L'uomo è persona — e soltanto l'uomo è persona, il solo ente finito capace di pensare l'essere in tutta la sua estensione — per questa capacità intellettiva che involge una duplice affermazione dell'essere: *a*) se il principio supremo costitutivo della persona è l'intúito fondamentale dell'essere, esso spinge l'uomo a volere la pienezza del suo essere, il suo totale compimento. Non si può partecipare dell'essere senza volerlo pienamente; l'uomo ne partecipa intellettivamente e per questa partecipazione coglie se stesso come essere, come l'ente in cui l'essere sussiste in una esistenza; egli pertanto non può non volere di essere la pienezza del suo essere. *b*) Ma l'essere intellettivo per cui l'uomo sa di essere, nella sua pura intelligibilità, è infinito; l'uomo non può non volere (riconoscere) l'Essere infinito in tutta la sua pienezza.

Da ciò consegue che l'ente finito che è l'uomo, per la coscienza che ha di essere e per il fatto che l'ha in quanto ha l'intúito fondamentale dell'essere, è vincolato a qualcosa d'infinito, costitutivo della sua essenza spirituale, in lui incarnato. Perciò l'uomo è un finito costituzionalmente *tran-*

sposto, posto al di là di ogni situazione e della situazione originaria di essere *nel* mondo, attuato solo *dall' Infinito* e non soltanto nella sua vita intellettiva, ma anche in quella sensibile emozionale volontaria, tanto la partecipazione all'essere lo avvolge tutto, dando ad ogni suo atto un'aspirazione infinita, che trascende sempre il limite di ogni realizzazione e del loro insieme. Quando il pensiero pensa e la volontà vuole, siccome in ogni atto di pensiero e di volontà è presente l'essere come Idea — anzi c'è atto di pensiero e di volontà per questa presenza — immanente ad ogni atto c'è la spinta ad oltrepassarlo. Essa impedisce al dinamismo dello spirito di fermarsi. L'inadeguazione, costante per la presenza costante dell'essere infinito, del pensato e del voluto al pensare e al volere fa che il pensiero e la volontà, capacità infinite per l' intellezione dell' essere, non si chiudano in un pensato e in un voluto quali che siano, ma restino sempre *aperti* all'essere infinito. In altri termini, l'aspirazione infinita, per la presenza dell'essere alla mente, è presente in ogni atto dello spirito che, non riuscendo ad adeguarla, permane sempre aspirazione ulteriore. L'immanentismo si rivela contrario, e contraddittorio, alla natura dell'uomo, in quanto l'uomo può « conoscere » e conosce esseri finiti solo perché « pensa » (intuisce) l'essere infinito; dunque non può pensare che l'essere sia finito e solo *pensando nel* e *per* l'essere infinito *conosce* esseri finiti. Se si identifica l'essere con l'universo, non si pensa piú *l'*essere, ma si conosce *un* essere, quell'essere che è l'universo; ma non si può conoscere un essere, sia pure l'universo, senza pensare l'essere, la cui estensione infinita oltrepassa l'universo. Intuire l'essere è avere una presenza che è piú di tutto l'universo, perché è presenza dell'infinito.

Da ciò consegue ancora che, nella sua struttura metafisica, la persona è piú dei suoi atti, piú di tutto ciò in cui si realizza, in quanto nessuno dei suoi atti né il loro insieme esaurisce ed attua la sua capacità infinita di pensare,

volere, ecc., cioè l'atto primo del suo sviluppo: i suoi atti, nel loro insieme, sono il contenuto finito della sua attività infinita. La persona realizza se stessa quando attua la capacità infinita costituita dalla presenza dell'essere in lei: essa, in ogni suo atto, consapevolmente o inconsapevolmente, tende ad adeguare l'infinità dell'essere.

A questo punto comincia a precisarsi nel suo significato metafisico il principio di persona umana: l'uomo è se stesso, è l'uomo che è, nella piena coscienza e nel totale impegno di realizzare e di essere la sua destinazione, cioè il suo *futuro assoluto*. Questa destinazione la persona umana può (deve) prepararla, non realizzarla: è la possibilità impossibile. Pertanto la destinazione di ogni singolo uomo non è storica, ma al di là della storia. Non c'è una destinazione storica dell'uomo che sia fine a se stessa: quale che essa sia, non si compie nell'ordine dei *fatti*, non è un *evento*. Tutta la storia, in quanto storia di fatti e perciò di eventi determinati e finiti, non spiega né compie la destinazione di un solo uomo: la realizzazione della persona si prepara storicamente, ma si compie superstoricamente. *La vera esistenza dell'uomo è farsi persona essendo*; cioè quando attua il suo essere nell'aspirazione all' Essere di cui partecipa, e che riconosce conformando se stesso interiormente all'essere infinito presente alla sua mente, quando sente pensa vuole secondo l'essere e nell'essere, in armonia con il suo destino di ente intimamente slanciato verso l' Essere perché intelligente nella e per la partecipazione all'essere. Poiché, come dice ancora il Rosmini, la dignità del lume della intelligenza dell'essere come Idea è infinita, non solo è infinito lo slancio dello spirito umano, e come tale destinato ad attuare il suo fine al di là del tempo, ma niente nell'ordine della natura può essere al di sopra della persona. All'uomo è presente l'essere come Idea che lo fa pensante giudicante volente; quando pensa, sente, conosce e vuole (ama) secondo l'ordine dell'essere, si ricongiunge

all' Essere assoluto o Dio; in questo amore si dispone alla sua finalità assoluta. La partecipazione all'essere è la sua coordinazione a Dio. Qui la superiorità e dignità della persona come dominio delle sue potenze inferiori, come eminenza su tutte le posizioni personali: nella direzione dell'essere è il fine di ogni sentire, pensare, conoscere e volere personale; eminente su tutto, l'amore per l' Essere. L'uomo che opera conforme all'essere, opera sovraeminentemente, secondo la dignità della sua persona, consistente nella comunione con l' Eterno. Niente può togliere alla persona questa supremazia; non riconoscerla è delitto. Il suo fine è l'infinito e, nel perseguirlo, il suo bene e godimento. La persona, ripeto, è dignità assoluta come quella che è costituita dalla dignità assoluta dell'intúito fondamentale dell'essere come Idea, vero, totale, infinito. Posto ciò, l'uomo è chiamato ad adeguare tutto se stesso — la sua integralità corporeo-spirituale — alla dignità suprema della sua persona. Tutta la sua attività — emozionale, sensitiva, estetica, giuridica, sociale, morale, ecc. — dev'essere come dominata dall'esigenza onnipresente ed onnicomprensiva della persona, condotta in vista della realizzazione di questa, cioè della edificazione o attuazione dell'uomo nella coscienza della sua destinazione qual'è indicata dalla presenza dell'essere, cioè dal *divino,* che è luce di ogni forma della sua vita spirituale, punto luminoso in cui egli « vede » e che lo guida all' Essere che non vede ma a cui aspira: aspirare che è volere, volere che è amare di amore assoluto, fine a se stesso: chi pensa alla propria anima, perde l'anima. La partecipazione al divino — che non è Dio, pur essendo appartenenza di Dio — dà all'uomo una dignità superiore e con ciò stesso pone a lui, essere finito, il problema della propria destinazione al di là del finito.

Proprio la partecipazione all'essere infinito fa dell'uomo problema e della vita continuo dramma: gli altri viventi non sono problemi a se stessi né dramma. Ne fa un pro-

blema perennemente vivo e proprio di ogni singolo, ciascuno problema a se stesso che da solo deve risolvere, non « logicamente » ma concretamente, esistendo, in quanto quel problema è la sua stessa esistenza; cioè ogni uomo in carne ed ossa risolve il problema di sé nella soluzione di questo problema, presente in ogni atto e in ogni momento della sua vita. Né si può risolvere diversamente che esistendo, dato che la partecipazione all'essere è costitutiva della nostra natura. Se l'uomo non partecipasse dell'infinito, se una delle sue componenti ontologiche non fosse l'intúito fondamentale intellettivo dell'essere, non vi sarebbe neppure il problema del finito: vi è un problema dell'uomo essere finito e di quel finito che è l'universo spazio-temporale in quanto vi è nel mondo l'ente umano a cui è dato d'intuire l'infinito. Perciò l'uomo è problema e lo è il mondo attraverso l'uomo; perciò l'uomo e il suo destino possono spiegare il mondo e non viceversa; e, ancora, solo dall'interiorità dell'uomo si va a Dio: l'uomo, che è testimonianza di Dio, spiega il mondo e ne giustifica la realtà e non il mondo in sé dimostra l'esistenza di Dio. La luce dell'uomo è l'essere come Idea: essa lo illumina e gli fa conoscere l'essere reale o di esperienza, che, senza quella luce, è cieco, è *cosa* (tante *cose*), come sarebbe una cosa l'uomo se non fosse ente pensante, lume d'intelletto. Pertanto, l'esistente finito tende all' Idea: questa tendenza, in cui l'uomo attua se stesso, si avvia al suo fine, è « tendenza affettuosa dell'essere verso l'essere », atto di amore, vincolo che lega l'esistente e l' Idea che pur dall'altro si distingue. Idea, esistenza reale e unione dell'una e dell'altra nell'atto morale, questa la struttura dell'essere umano, che è uno e intimamente « organico », cioè implicante nella sua unità delle relazioni essenziali e necessarie alla sua stessa unità.

Nel sentimento immediato e iniziale l'esistente si avverte come un essere; ma non potrebbe avvertirsi come un ente se non possedesse già l'essere-Idea. D'altra parte, il

« sentirsi » non è ancora coscienza riflessa, ma in quel sentirsi come ente è implicita l'intuizione dell'ente in universale. Ora, nel momento in cui l'ente pensante acquista coscienza di sé, dice « io sono », acquista contemporaneamente esplicita consapevolezza dell'intuito fondamentale dell'essere. In altri termini, l'intuito esplicito e consapevole dell'essere come Idea è in uno affermazione e coscienza dell'essere del soggetto che lo intuisce. Pertanto, nell'atto con cui il soggetto acquista coscienza di sé, nell'« io sono », che è l'autocoscienza, vi è la compresenza della coscienza di sé come esistente finito e dell'intuito dell'ente ideale infinito, cioè coscienza di sé nell'essere che lo oltrepassa. L'intuito dell'essere od oggetto interiore alla mente è l'*interiorità oggettiva,* di cui l'autocoscienza è la determinazione primaria, senza che con essa s'identifichi l'interiorità che, come oggettiva per la presenza dell'essere intuíto, è la sua piena attuazione nella possibile, e non da essa dipendente, unione con l' Essere. La coscienza di sé come esistente, l'*io sono*, è già rivelativa al soggetto dell'infinità dell'essere in cui egli si coglie; dunque, l'autocoscienza è già coscienza della trascendenza implicita nell'interiorità, in quanto l'*io sono* non adegua la totalità dell'essere oggettivo. Ancora una volta l'uomo ci si rivela paradossalmente come incontro di finito e infinito e perciò *squilibrato.*

L'essere come Idea, oggetto dell'intelligenza, non è *mai,* in fondo, una pura possibilità indeterminata in quanto, connaturata com'è allo spirito, basta che l'uomo senta di essere anche nella forma piú rudimentale ed oscura di coscienza, perché in tale sentire sia la compresenza dell'essere-Idea e dell'esistere. L'intuizione dell'essere dell'ente pensante è *cointuizione* dell'Idea e dell'esistenza sua, per cui l'ente spirituale, anche se oscuramente, dal momento che comincia ad esistere, è come avvolto dall'essere. Questo atto lo chiamiamo *intellezione fondamentale*, cioè intuizione di me (e ciò vale per ogni soggetto pensante) come esistente, nel mo-

mento stesso che l'intuito fondamentale dell'essere ideale mi si fa esplicito, essendo esso il principio della fondamentale intellezione di me come essere. Piuttosto, dunque, che d' « innatività », e meno ancora d'innatismo, è meglio parlare di « presenzialità » dell' Idea alla intelligenza, in quanto quest'ultima indica una presa attiva di possesso, un'avvertenza, una connaturalità (del pensiero e dell'oggetto primo intuíto) già in atto: non una « possibilità » di intelletto senza intellezione, averroisticamente, ma una possibilità che, all'atto in cui è tale, è già concreto atto intellettivo, e precisamente intellezione fondamentale, interiore, costante, necessaria ed uguale avvertenza di me come essere, come *io sono.*

In tal modo il soggetto, l'*io sono* è sempre presente, esplicitamente o implicitamente, a se stesso in tutti i mutamenti e in tutti i momentanei o prolungati oblii. Questa costante ed incancellabile presenza, anche quando egli è assente a se stesso, rende possibile il ritorno a sé, che fa che egli si ritrovi nella permanenza di se stesso.

Nell'intellezione fondamentale si presenta quella iniziale libertà che abbiamo notato anche a proposito del fondamental sentimento: l'uomo prende con sé il suo essere, ed è cosí pieno il possesso, e cosí suo il dono che gli sembra quasi una scelta. C'è tale aderenza di sé a sé, si sente cosí naturato a se stesso che qualsiasi altra possibilità di essere diversamente gli sembra una violazione della sua libertà. La volontà profonda di ogni ente spirituale è di volere essere tutto il suo essere, cioè la sua « necessità », non come costrizione dall'esterno né come svolgimento causale — la necessità-libertà di Spinoza — ma nel senso di aderenza alla struttura del proprio essere e alla sua vocazione fondamentale e costitutiva. In tal senso, tale necessità è *libertà*, quella iniziale ontologica o primitiva, cioè il non voler essere diversi dal proprio essere, appunto perché l'aderenza al nostro essere non scelto da noi è, come tale, una scelta. L' uomo è creato e non si crea; ma è creato cosí perfettamente uomo

che, se avesse potuto crearsi da sé, non si sarebbe creato diverso. Ogni cosa creata ha ricevuto tutte le perfezioni che competono alla sua natura o al suo ordine; l'essere stata voluta o creata non costituisce un limite della sua possibilità di essere diversamente: è come deve essere secondo la sua natura; dunque l'essere stata scelta e voluta non le fa sentire la privazione di non essersi scelta e voluta, ma le accende il desiderio di amare incondizionatamente Chi cosí l'ha scelta e voluta. È la profonda, insondabile, quasi misteriosa libertà di ogni cosa creata. L'uomo si sente cosí attaccato e radicato al suo essere che il pensiero di poterlo cambiare o sostituire s'identifica con quello della sua morte. Nel sentirsi, possedersi, viversi come la persona che è, si ama quale è. Aver coscienza del proprio esistere è nello stesso tempo amarsi come il *bene* che si è. La dialettica a due, che fino a ora abbiamo delucidato, a questo punto si rivela dialettica a tre termini, in quanto l'amare il proprio essere è l'atto morale o la forma morale dell'essere, che unisce l'Idea (l'intuito primitivo dell'essere) e l'esistente. L'intuizione di sé è coscienza del proprio essere che è bene o del bene che è il proprio essere.

È l'intuizione unitaria che l'uomo ha di sé come ente spirituale incarnato, sua coscienza originaria ed immediata che, anche quando non è ancora coscienza riflessa, è sempre coscienza di sé. Se l'intuizione di sé non fosse originaria, non sarebbe mai. Solo l'intuizione fondamentale fa che l'io si colga come presenza a se stesso, soggetto è non cosa, vivente esistenza e non rappresentazione. Prima di conoscersi razionalmente, prima di ridursi ad un concetto astratto predicabile di un « gruppo di soggetti » o ad un *universale reflexum* o ad una *intentio logica* o *secunda*, l'uomo, tutto l'essere che egli è, ha coscienza di sé in questa originaria presa di possesso, e dopo e sempre, anche se riconosce le esigenze della ragione e la validità del *concetto universale*. Se si lasciasse sfuggire la sua singolarità, la

facesse filtrare attraverso il sottilissimo crivello della ragione astratta, da dove passano solo incorporei o scorporalizzati universali, per cui « razionalmente » non c'è piú lui ma un concetto classificatorio che vale per tutti gli esseri della sua « specie » e nel quale nessun uomo si riconosce piú nella sua singolarità, risponderebbe stonato e irriconoscente a Chi lo ha creato singolo, « quest'uomo qui », lo vuole singolo, lo conosce come singolo e come tale lo ama e giudica, condanna e assolve, perde e salva. Ora, la coscienza di me come « questa persona », insostituibile ed irrepetibile, per cui io non sono né sarò mai un altro né un altro è e sarà me, questa presenza mia che è l'attestazione della mia esistenza, è coscienza originaria anche se implicita, l'atto primale, per quanto oscuro, che precede ogni altro atto. Per embrionale che possa essere la coscienza di me è sempre coscienza, connaturata. Io sono il compagno della mia vita, costantemente presente nella e per tutta la mia vita.

Perciò siamo voluti scendere fino alla radice ontologica dell'esistenza, per coglierla nella sua unità vera con uno sforzo massimo di concretezza. Ed abbiamo visto che vi è un'intuizione originaria del nostro essere, per cui il primo intuito è sí l'essere-Idea, ma tale intuito è anche intuizione del soggetto come ente; di conseguenza tale intuizione precede ogni conoscenza riflessa. Il primo oggetto dell'intelletto è l'Idea (come vuole il Rosmini), ma in questo intuito fondamentale c'è contemporaneamente l'intellezione primaria dell'essere esistenziale o del soggetto. Perciò è vero, come scrive S. Tommaso (*De ente et essentia. Proemio*) che *ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur*, ma, secondo noi, l'oggetto primo dell'intelletto non è un ente esterno, cioè la natura delle cose materiali (*aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei; S. T.*, I, LXXXVII, III), ma è l'ente come Idea. Il primo atto intellettivo è l'intellezione fondamentale dell'Idea *dal* soggetto intelligente. È

la coscienza iniziale o presa di possesso che ogni esistente ha del suo concreto essere.

12. *Ragione, intelligenza, spirito.* — La coscienza immediata di sé si media nella conoscenza riflessa, quando si comincia a « ragionare » sulla propria vita, a porsela come qualcosa *di fronte*. La mediazione, propria della ragione, è tendenza naturale ed incoercibile della natura umana. Quel che è vissuto nella coscienza immediata, per la ragione diventa *problema*, oggetto di giudizio. Del problema posto la ragione cerca la soluzione, che dovrà essere valida non per il singolo atto da cui il problema nasce, ma universalmente per tutti che pongano lo stesso problema.

L'attività giudicatrice della ragione si estende all'infinito, pur essendo circoscritta. Il limite va inteso in due sensi: di quanto non è giudicabile nelle cose create e dunque dentro lo stesso ordine della natura; e di quanto non è giudicabile perché, appartenendo ad altro ordine, trascende *ipso facto* le possibilità naturali della ragione. Tuttavia, dicevamo, la sua tendenza si estende all'infinito. Non vi è, infatti, una problematica razionale che sia esauribile: finché vi saranno uomini sulla terra vi saranno problemi e la ragione continuerà ad esercitare la sua funzione di porli e cercarne la soluzione. Non che non vi siano soluzioni universalmente valide — come se all'uomo fosse interdetta la conoscenza di quelle verità che la ragione può conoscere, quasi gli fosse stato dato uno strumento per torturarsi e torturare invano — in quanto quello che una volta è stato verità lo sarà sempre, ma nell'altro che la limitatezza della ragione umana non può esaurire l'infinità del vero: ogni soluzione è parziale né vi è soluzione che esaurisca tutta la verità. Perciò il sorgere di un problema dalla soluzione di quello precedentemente posto non sta ad invalidare quest'ultima, ma a dimostrare che essa pone un nuovo problema che richiede una soluzione ulteriore. Le verità parziali che l'umana

ragione scopre sono per loro natura attive, operanti e feconde di altre verità. Crescono dall'interno e, come il seme si fa pianta, cosí esse crescono fino a diventare l'albero dell'umano sapere. Ma quest'albero non esaurisce mai la sua capacità, per cui non solo non vi sono rami secchi e foglie morte (una verità che muore non è mai stata verità), ma non ve ne sono mai abbastanza e di nuove ne spuntano e s'intrecciano, senza che l'abbondanza non faccia sempre desiderare l'infinità di quelle che mancano e senza che quante sono nate abbiano a fare un groviglio inestricabile di unioni disordinate e confuse, di cui non sia piú possibile trovare il filo ordinatore che le armonizza.

La ragione è chiamata dalla sua stessa natura ad aver coscienza dei suoi limiti e pertanto le compete l'obbligo: *a*) di non negare la verità di quanto non può giudicare perché ingiudicabile e come tale non oggetto del conoscere razionale, ma di un sapere piú ricco e complesso del quale è partecipe anche la ragione, ma che non si può chiamare razionale nel senso da noi dato a questo termine; *b*) di conoscere che non può esaurire neppure tutta la verità di cui è capace e che pertanto vi saranno sempre problemi anche dentro i limiti di quanto può essere giudicato dalla ragione; *c*) che vi sono problemi la cui soluzione rimanda ad un ordine trascendente quello razionale e naturale, anche se con esso non contrastante, anzi ad esso conveniente. Una ragione che pretenda di risolvere tutto e non conosce i suoi limiti, ha già perduto il senso della razionalità e della ragionevolezza. L'adeguazione reale-razionale, dove il « reale » è identificato con l'« essere » — « ciò che è reale è razionale, ciò che è razionale è reale » — è un'affermazione « irrazionale ». Il panlogismo (tutto è razionale e quel che non lo è non è) è il tentativo irrazionale di concepire una ragione naturale assoluta, incondizionata e autosufficiente, essa stessa principio assoluto della verità. È l'atto irrazionale con cui si altera deforma e

contraffà la natura della ragione. Invece, la ragione che non deflette dalla sua razionalità, cioè che segue l'ordine della sua natura nel conoscere i suoi limiti resta sempre nell'ordine o nella norma che le è propria. L'atto con cui conosce tali limiti — « che molte cose la oltrepassano », secondo la profonda espressione di Pascal — ancora atto razionale, segna il passaggio legittimo, perché dalla ragione stessa suggerito, da un ordine ad un altro.

Se la ragione è problematizzante, l'esperienza vissuta dalla coscienza immediata è da essa posta in questione, fatta problema. Con la ragione si comincia da capo: quel che sapevo per via diretta è ora come staccato da me, sottoposto all'azione della riflessione. La ragione vi conficca la spina del problema: la spina mi fa saltare fuori di me, mi strappa alla mia immediatezza interiore e mi pone *di fronte* a me. Non solo: mi pone di fronte agli altri e di fronte al mondo per cui ogni cosa mi si para davanti, da conoscere, cioè, da trascrivere in termini razionali o di giudizio. Vi è dunque un conflitto tra la vita intuitiva ed interiore e quella razionale, inizio del conflitto che già sembra profilarsi tra la « intelligenza » e la « ragione »?

Conflitto non c'è. L'uomo non è per natura necessitato a dimezzarsi: a chiudersi dentro una interiorità immediata anti o arazionale, o a versarsi tutto nell'esteriorità del mondo e ad isterilire e spersonalizzarsi nella astrattezza staccata ed impassibile del formalismo logico. « Intelligenza » e « ragione » sono costitutivi della sua unità spirituale, non termini antinomici che la dilaniano dall'interno e la spezzano in due. Indubbiamente la ragione, staccata dal resto dell'uomo, è « matematica », non la interessano gli « enti » ma le « entità »; d'altra parte l'intelligenza senza la ragione si isola nella propria immediatezza. *Raziocinare* è calcolare, computare: *ratiocinari quid in similibus fieri soleat*, secondo una espressione di Cicerone. Appunto: « argomentare che cosa suole avvenire in casi simili », e constatare se av-

viene sempre in modo da stabilire tra essi un rapporto o una connessione universale. La ragione è la « descrizione » dell'essenziale del mondo e la sua « trascrizione » in concetti non è la penetrazione dell'ente nel suo « tutto insieme », nella sua essenzialità esistenziata e nella sua esistenzialità essenziata. Se la interrogo intorno a me, essa darà una risposta che non riguarda me personalmente, ma tutti gli uomini possibili. Con ciò mi pone come concetto: mi stacca da me e mi proietta. Mi dice lo « stampo » infrangibile che rende « uni-forme » la serie, non la « mano » che imprime e nell'imprimere fa che gli enti della serie siano *ciascuno* una « creazione », tutti originali. L'atto creante e l'io creato « come questo io » oltrepassano i limiti della pura concettualizzazione. La ragione è « cosmologica », giudizio sulle cose: costruisce concetti, ma la forma ideale o la verità di intelligenza di cui si giova per giudicare, la trascende. Non la ragione è « metafisica », ma l'intelligenza, in quanto è oggetto dell'intelligenza la verità che è fondamento della veridicità dei giudizi. La ragione è perciò « cosmologica », l'intelligenza è « teologica ».

L'intelligenza, infatti, a differenza della ragione, è intuizione della verità prima e indipendente nell'ordine delle verità naturali; è intuito dell'essere che è dall' Essere. Essa è anche il cogliersi del soggetto intuitivamente nella partecipazione all'essere. Non pone l'uomo come problema, ma come certezza; è lo slancio del suo essere verso se stesso per un possesso, la cui pienezza non è mai colmata, sguardo che cala profondo e tende al fondo: la sua sete di esistenza spinge ed attrae alle radici della vita. La conoscenza razionale, invece, come dice Tennyson, « è un salice sulla sponda di un lago, che ama veder riflessa superficialmente la propria immagine, senza lasciarsi mai sommergere dal liquido abisso ». La ragione conosce la vita senza viverla, la intelligenza è l'idea vitalizzata ed esistenziata. Non è un pretendere ma un tendere, non una curiosità, ma un'attrat-

tiva; non mossa da ambizione, ma da desiderio di ringraziamento; non vuole annegare, ma vivere; si scava non per demolirsi, ma per costruirsi. La voce che chiama dentro è l'appello dell'essere all'Essere: chiama sé perché l'Altro risponda, chiama perché è chiamato. L'intelligenza è trascendenza: l'essere finito si coglie sorpassandosi, perché si coglie nell'infinito dell'Essere infinito. La certezza di sé si approfondisce al di là di se stessi; *essere nel proprio essere è sé-trascendere*. La stessa attitudine l'intelligenza mostra verso gli altri esseri: non se li pone come oggetti da conoscere o definire, ma li partecipa, si offre alla penetrazione e corre diritta a penetrarli. Scendere nella personalità altrui è sondare la propria: i rapporti interiori vanno dall'interno all'interno. Vi è una fiducia fondamentale tra gli esseri uniti dalla comune origine, sospinti dalla stessa aspirazione, sapienti nello stesso lume di verità, legati allo stesso destino. *Saliamo tutti nella vita interiore calandoci nelle profondità della nostra esistenza*. La solidarietà degli spiriti è il vincolo, la struttura spirituale che tesse l'intelligenza dell'essere.

Ma non basta esistere a sé e agli altri, che è sapersi nell'intelligenza; l'ente pensante tende anche a conoscersi e a conoscere in una conoscenza che l'intelligenza da sola non può dargli. L'esigenza della ragione s'inserisce nell'intelligenza: ne nasce la possibilità dell'accordo e della collaborazione. Del resto, l'intellezione fondamentale è sintesi dell'ente ideale e dell'esistente, cioè intellezione che il soggetto pensante (ente) ha di sé nell'intuito dell'essere (Idea), e necessariamente, in quanto l'ente ideale è pensato (e dunque è) solo se esiste un soggetto pensante (un esistente) che lo pensa; e, d'altra parte, mai vi sarebbero esistenti pensanti senza l'Idea presente alla loro mente. Quando, dunque, l'ente pensante acquista conoscenza riflessa di se stesso, cioè formula il giudizio sulla sua esistenza, tale atto razionale non è che l'applicazione dell'intúito dell'ente all'esistente che

egli è. Per conseguenza l'atto razionale, in tal caso, è conoscenza riflessa dell'intellezione fondamentale, dove Idea ed esistente fanno sintesi immediata. L'accordo tra ragione e intelligenza ha, dunque, un fondamento ontologico-metafisico.

La ragione è portata a fare di ogni ente un'entità, a dare il concetto dell'uomo e i concetti degli altri esseri. L'intelligenza non deve ostacolare questa funzione della ragione, ma favorirla e giovarsene senza disgiungersi dalla ragione: ogni ente non sia un'entità razionale, ma un ente razionale, cioè ragioni « con tutto se stesso ». La ragione non spiega tutto l'ente, ma contribuisce a spiegarlo. È costretta a conoscere il limite che le impone la totalità dell'uomo che esige di essere spiegato in tutta la sua integralità. Si « dispiega » interamente davanti alla ragione un essere spirituale, un intero, che non è solo ragione e la cui conoscenza non è soltanto razionale. Il mio essere, nella sua interezza ed integralità, è *spirito*, cioè unità di sentimento e ragione, d'intelligenza e volontà. Il loro conflitto è guerra di me contro me; la loro divisione è rottura della mia unità.

Come spirito io sono la mia interezza. Nella verità dell'intelligenza è implicita la verità della ragione. Non la ragione chiude l'intelligenza entro i suoi limiti a sé assimilandola, ma l'intelligenza illumina la ragione e le impone il limite della sua verità ingiudicabile: la mediazione razionale non può estendersi al punto da concettualizzare il contenuto dell'intelligenza. Vi è una verità che costituisce l'uomo come ente pensante, che è madre dei concetti ma non è concetto, è Idea che la ragione non può giudicare: è la perenne trascendenza dell'uomo a se stesso.

L'intelligenza illuminata dalla verità è sorgente di ogni verità razionale. Vi è sempre un sapere intuíto che è anche principio della morale e fonte di una moralità spontanea: è la moralità cosí come è suggerita dall'intelligenza, guidata

da un tatto quasi infallibile e non ancora contaminata o sofisticata dall'intervento della ragione, la quale può rivelare la coscienza a se stessa e darle consapevolezza e sistemazione dei suoi atti diretti, ma anche falsarla ed imprigionarla in un calcolo che ha solo l'apparenza di essere morale: la ragione, strumento dell'intelligenza, in tal caso non serve ma asserve a sé l'intelligenza. Non è vero che l'uomo nasca «alla vita morale» con la coscienza riflessa dopo essere nato «alla vita umana» con la coscienza immediata ([17]), in quanto la coscienza diretta è già morale e porta implicita la verità che scopre la riflessione.

L'analisi conferma dunque che l'uomo è spirito in un corpo come attesta la certezza immediata che ogni uomo ha di se stesso. Pertanto il primo impegno è di essere fedele a se stesso, di essere ciò che è: non le sue determinazioni empiriche, ma la sua natura essenziale. La prima libertà è il poter scegliere liberamente il suo proprio essere, il coraggio di vincere gli ostacoli che si frappongono a questa scelta. Scegliere se stessi è scegliere anche il proprio destino, in quanto nella natura del nostro proprio essere è implicito il destino a ciascun uomo confacente. L'adesione alla condizione ontologica non è conformismo, ma slancio nel futuro, che è nella consapevolezza del presente perenne e sua tensione operante. Nella natura di ogni uomo sono le possibilità del modello di se stesso.

13. *L'implicanza nell'essere e la «singolarità» dell'io.* — Se riflettiamo ancora sulla intellezione originaria scopriamo in essa una duplice presenza: dell'oggetto o essere come Idea, presente all'intelligenza, e del soggetto o esistente. Dunque, duplice attestazione: dell'ente ideale, universale e infinito, e dell'esistente, particolare e finito. Ogni uomo, dunque, è unità vivente di due forme dell'essere, ideale ed esistenziale: la sua vocazione è l'Essere,

(17) R. LE SENNE, *Traité de morale générale*, Paris, Presses Univ. de France, 1947, II ediz., p. 2.

è fatto per attestare l'Essere; d'altra parte, è lui che attesta gli esseri e non dalle cose naturali attestato.

La capacità di conoscere non si esaurisce nell'intuizione fondamentale che il soggetto ha di sé come esistente, ma è aperta, tramite la ragione, alla conoscenza di tutti gli enti reali o contenuti di esperienza. Pertanto l'esistere è la prima determinazione che l'*essere infinito* (l'idea) riceve dall'*esser-si* dell'esistente finito, determinazione originaria, ontologica, necessaria, che rende possibile ogni ulteriore atto conoscitivo. Come abbiamo detto, l'Idea non è esaurita nella sua capacità infinita dall'intellezione fondamentale che il soggetto ha di sé, coscienza e autocoscienza, ma spinta a conoscere al di là dell'esistere del soggetto; e siccome il soggetto partecipa dell'essere nella sua infinità, esso non si esaurisce nella conoscenza del reale finito ed è spinto, dalla stessa sua natura, all'Essere assoluto, che egli, persona o ente spirituale, non può concepire ed amare che come Persona assoluta o Essere spirituale assoluto. Nel dinamismo dello spirito vi è dunque una duplice *trascendenza*: dell'essere oggettivo rispetto all'esistente finito (che pur da quell'oggetto è costituito come persona intelligente) e alla sua tendenza a uscir fuori dalla soggettività, nel mondo, in cerca di altri contenuti, che è la tendenza della *ragione* o del conoscere; e trascendenza dell'esistente pensante nel lume infinito di verità o trascendenza dell'interiorità oggettiva rispetto ad ogni conoscere e sua tendenza a porsi al di là di ogni finito e a penetrare e ad inabissarsi fin nelle radici del suo esistere per toccare dove esse mettono fondo: è la tendenza dell'*intelligenza* fatta per emigrare dentro di sé (o per penetrare dentro un altro spirito) alla ricerca di quell'Essere spirituale assoluto, dal quale, fin dal porsi stesso del suo esistere come intelligenza di un soggetto, oscuramente avverte che pur deve avere ricevuto l'esistenza. Cosí, nell'originaria coscienza del nostro esistere, nel momento che ci cogliamo interamente e concretamente nella nostra vera

unità, da tutte le parti ci sfuggiamo e trascendiamo verso fuori e verso dentro. Piú tramutiamo in nostro *essere* quanto *abbiamo* e piú il nostro essere tende a tramutare altro avere in suo essere. La coscienza iniziale dell'esistente è come un porto: da una banchina fa vela la ragione, la barca di Ulisse che solca audace gli oceani, ma in superficie, per la conoscenza del mondo; da un'altra, l'intelligenza, il palombaro, piú audace della stessa barca, si cala nel fondo del suo essere e degli esseri e, fin dove può, dell' Essere, per vedere se mai vi sia un fondo e se lo si possa toccare ([18]). Nel duplice viaggio dello stesso avventuroso viaggiatore si matura il senso dell'esistenza e la destinazione di ogni sin-

---

(18) Abbiamo già accennato che l'intelligenza è « teologica », non solo perché è volta per essenza all'Essere (come scrive Schleiermacher, la religione è « il senso e il gusto dell'infinito »), ma anche perché, pur senza tentare di comprenderlo e spiegarlo nella sua essenza — queste « tentazioni » sono proprie della ragione — anzi rispettandolo amorevolmente per quello che è, sa penetrare nel mistero e viverlo come tale, stabilire con esso vincoli interiori. La ragione, invece, o lo nega nel tentativo di razionalizzarlo, oppure (il mistero non è un contenuto di esperienza sensibile, anche se, come nella sacramentaria, s'incarna, diciamo cosí, in contenuti sensibili) gli « gira attorno », lo trascrive in formule, stabilisce rapporti logici e non vincoli spirituali. Viverlo intuitivamente, certo, non è comprendere il mistero, ma è *saperlo vivere e saperlo* come mistero.

Ci si consenta un esempio. Cristo è Dio-Uomo, Dio incarnato per il riscatto dell'uomo dopo il peccato. Egli si assume la sofferenza, si fa, diciamo cosí, « umano ». Ora, la sofferenza, il dolore e la morte nell'uomo sono conseguenza (od effetto) del peccato; Cristo, però, è senza peccato; dunque si assume l'*effetto* senza partecipare della *causa*. La ragione non può comprendere; l'intelligenza non vuole comprendere, *vuole* amare, ed anche questo è comprendere, l'atto di sublime amore di Chi, senza peccato, si addossa fino alla morte di Croce le conseguenze del peccato di cui non è causa, per amore di chi ne è stata la causa: sconta per altri, senza colpa o peccato alcuno, senza responsabilità. Dolore sublime per sublime amore. L'intelligenza penetra questo mistero, lo vive e lo soffre e si offre anch'essa incondizionatamente, come intelligenza d'amore e verità, alla « testimonianza » suprema per Chi ha, gratuitamente, testimoniato. Si noti ancora che non vi è dissidio tra intelligenza, ragione e sensibilità, in questo caso come in altri, se, restando ciascuna nel suo ordine, convergono tutte allo stesso fine: la trascrizione razionale, l'intuizione intelligente è il farsi « sensibile » ed « esistenziale » del mistero, attraverso la specie « materiale », formano un'unità concreta.

Si applichi questa verità teologica ai nostri rapporti con l'*altro uomo* e la si assuma come norma di vita. Salta subito agli occhi la piccolezza e la meschinità delle cosiddette « virtú ». Amare l'altro, secondo la norma con cui Cristo ha amato tutti gli uomini, significa addossarsi per amore, e scontarle fino in fondo, le sue colpe, quelle di cui noi siamo innocenti: sacrificio dell'innocente al colpevole, affinché quest'ultimo nell'atto sublime di amore trovi il suo riscatto, la sua promo-

golo: due attitudini nello stesso unico uomo che non può eludere la conoscenza del mondo e l'esigenza essenziale di sondare le radici del suo essere che s'inverticano verso l' Essere. Perciò — lungo o breve, il viaggio, — ogni esistente è chiamato a compierlo da sé, entrato nel mondo fornito di biglietto personale, non cedibile. Nella dialettica dell'esistenza le due attitudini non procedono ciascuna per proprio conto: distinte, convergono in quell'unità che è l'uomo, come suoi elementi essenziali. Sarà bene che barca e palombaro non si perdano di vista per evitare che il viaggiatore, che è la loro unità, si dimezzi, che la barca non faccia piú ritorno, perduta nel mare delle cose e il palombaro non « sogni » di aver toccato il fondo del suo fondo.

Come abbiamo detto, ciascun uomo entra nel mondo fornito di biglietto personale: *ha* dell'essere, che *è* qualcosa di personalmente suo. Non note esteriori, estrinseche, ma segnature nell'essere di ogni singolo esistente, il quale è una creazione originale, non connotato contingente o vestimento accidentale caduco di uno stampo o modello unico ed impersonale. Gli uomini *sono* ciascuno identico a se stesso ed *esistono* diversamente. Ogni esistente, abbiamo detto, è creazione originale come essenza e come esistenza. Io e tu siamo uomini, ma l'essenza per cui io, e tu e gli altri, sono « questo » uomo — io e non tu, che pure sei uomo come me — ha segnature, notazioni, caratteristiche, che ne fanno la *mia* essenza, l'essenza di quest'esistente che sono io. L'esistente è un « concreto »: non vi è se non in astratto un'essenza unica dalla cui infinità ed universalità vengono ritagliati, come da un rotolo di stoffa i vestiti, gli enti particolari ad essa riducibili; è creata la *mia* essenza, ogni singola

---

zione a persona. Non è soltanto saper perdonare, ma anche amare chi ci ha offeso od ha offeso, malgrado l'offesa, oltre l'offesa, fino a patire noi la sua colpa. Amore certamente « imprudente », non coraggioso ma « temerario », « ingiusto », non saggio, ma « folle ». Ma proprio questa « follia », che brucia e consuma tutte le virtú e i nostri « virtuosi » e calcolati egoismi sottili, soltanto essa è l'amore. Altro è essere virtuosi « secondo ragione », altro esserlo « secondo la carità ».

essenza e nell'atto che è creata — espressa, pronunziata — essa esiste ed è questa essenza esistente. L'atto del creare non somiglia all'arte di un eccelso sarto, ma all'opera di un sommo Poeta senza travaglio di gestazione e dolore di parto. Non esiste *ab aeterno* un Modello-Uomo, come ente in sé o come un possibile che all'infinito si determina in infiniti uomini particolari o reali. Ogni qualvolta un uomo entra nel mondo la creazione perenne consuma un nuovo atto di amore in un'anima singola, un'essenza che è « questa » essenza: creandola, la fa esistere come « questa » essenza, non quell'altra e nessun'altra che è mai stata e mai sarà, pur essendo tutte umane essenze. *L'universalità della forma* — per cui tutti siamo uomini, ma singolarmente — non è paradigma su cui si modellano determinate quantità di crete impastate, ma è nello stesso atto creativo dell'essenza, per cui la universalità non è in astratto, ma nella concretezza di quest'ultimo: non è un'idea « pensata » ma « operante », per cui è sempre *questa* idea, quella che l'atto di creazione, col e nel crearla, fa esistere. Vi è in Dio « l'archetipo » di ciascuno di noi; però nell'ambito della stessa specie e nell'atto divino creativo che lo fa esistere, è diverso per ciascuno di noi. Il vincolo creativo non scinde il « supposto » dal « rapporto », anzi non fa dell'ente creato un rapporto o una funzione, ma una *persona*. Solo il principio di creazione rende comprensibile e razionalmente giustificabile l'uomo come persona; la persona, in questo senso, è una scoperta del Cristianesimo. La creazione è procedimento di concretizzazione, non di astrazione, e non nel senso di un vestire il modello di certi connotati in una determinata quantità, ma nell'altro che l'essenza è esistente nell'atto del creare. Proprio perché singolarmente creati, siamo persone, ciascuna con una sua anima e un suo corpo, singolarmente conosciute e singolarmente giudicate, una per una. Naturalmente, l'esser creati singoli non significa che siamo persone per una causa a noi estrinseca.

14. *La creaturalità come vocazione e autenticità.* — L'*io sono* è attestazione di essere; l'essere che si attesta da sé, non « si pone », non « si crea » da sé. Nell'atto che si attesta, avverte di essere ma non *da sé*, di essere stato voluto e creato. Anche quando l'io attesta l'esistenza di altri esseri, avverte che, proprio perché li attesta non li ha creati, e che dunque non è egli a porre il mondo: il mondo è stato posto, voluto e creato. Ciascun essere è se stesso ma nessuno *da* se stesso. Pensando, ogni ente spirituale attesta di sé al mondo; e dunque gli è proprio il sentimento cosciente, dal suo primo atto piú rudimentale a quello piú sviluppato, di non essersi creato, che non ha creato sé né il mondo. È la trascendenza implicita, connaturata e radicata nell'essere di ogni essere, nel suo pensare, in qualsiasi essere e in qualunque pensare, in me come negli altri esseri pensanti. Coscienza di sé è, simultaneamente, coscienza del proprio essere e dell' Essere che lo oltrepassa, come oltrepassa ogni altro essere. Pertanto la presenza dell'io a se stesso è già trascendenza: nel momento che l'io, essere che partecipa dell' Essere, sa di essere, sa di non essere l' Essere: immanenza del suo essere nel lume dell'essere presente, ma trascendente ogni atto conoscitivo e perciò volto all' Essere. L' Essere di cui il soggetto partecipa lo oltrepassa: la partecipazione, che è immanenza del suo essere a lui, è contemporaneamente trascendenza dell'essere rispetto a lui. « Attestare » di sé è « testimoniare » dell'Altro, da cui è stato posto, voluto, creato. Piú coglie sé, piú s'interiorizza fin quasi a prendere in mano il suo essere e piú avverte e sa che l'Altro lo ha voluto. La piú sviluppata ed assoluta coscienza di sé è sempre, nello stesso tempo, coscienza della propria dipendenza ontologica. È ancora l'io che attesta questa dipendenza, ma non è l'io che la pone. Essa è stata posta da Chi l'ha voluto e nell'atto che l'ha voluto: creandolo l' ha fatto esistere, come ancora lo fa esistere. Ogni ente è una parola di vita pronunziata da un Poeta che non

ha riscontro nell'ordine della natura, lanciata nel mondo affinché dica del suo essere: basta questo dire di sé, sincero e totale, per dire anche di Lui. L'« *io sono* » *ha al di là di sé il principio del suo essere.* L'« al di là » è presente nella coscienza del suo essere, costantemente, nella presenza di sé a se stesso.

La coscienza di sé è coscienza di essere creatura, ente voluto, dipendente: il senso della *creaturalità* è connaturato all'uomo. Niente è piú nostro di questo senso, piú interiore di quanto noi non lo siamo a noi stessi: infatti, è la nostra *profondità ontologica.*

Il grado piú elevato della coscienza di sé coincide con la coscienza sempre piú consapevole di questa nostra creaturale dipendenza; qui la interiorità oggettiva rivela la sua essenziale vocazione teistica e l'autocoscienza manifesta la sua forma « teologica », quella che sottostà a tutte le altre: l'abisso dell'atto creativo scava sempre sotto e dentro la nostra attualità. È il « punto » dell'esistenza, che la linea (e non circolo o curva) dell'esistenza stessa riporta e congiunge al « punto », che è vita di ogni esistente. Solo una perdita, una caduta, un tradimento, una deformazione mostruosa del proprio essere autentico, cioè la morte spirituale, può far perdere all'uomo questo senso creaturale, che è la sua *carità fondamentale.* L'autosufficienza della creatura è un sovvertimento; non è cambiare attitudine psicologica, ma sovvertire la struttura dell'essere; non sostituzione di un ordine con un altro, ma anarchia ([20]), che rompe la comunicazione ontologica dell'io con gli altri esseri e degli esseri tra loro, tronca il discorso della comune dipendenza, dove tutti ci ritroviamo creature. Il rischio di perdere la nostra dipendenza dall' Essere, ce lo fa correre la ragione staccata

---

(20) Il mondo moderno, che ha tentato questa avventura, ha fatto già amarissima esperienza, e ben altra ne farà ancora, di che cosa significhi violare l'ordine della creazione, bandire o uccidere nell'uomo il senso della creaturalità (dipendenza ed amore), di che cosa significhi non trarre l'uomo dall'uomo, ma dall'uomo la mostruosa caricatura di Dio.

dall'intelligenza, la barca di Ulisse che corre il regno ampio dei venti, la ragione superficialmente « vasta », che genera in noi l'impressione del dominio del creato e la sete di potenza; con questa, anche l'illusione dell'autosufficienza: la perdita del senso creaturale consegue quasi sempre dalla sopraffazione che il conoscere superficiale perpetra ai danni del sapere profondo. Soprattutto la scienza staccata dalle altre forme di attività spirituale, essa, la vastamente navigatrice, ammaliarda l'uomo, e, per puro miraggio, gli fa scambiare per profondità quanto dalla superficie specchiandosi sembra proiettarsi nel fondo. La scienza, sottomissione del « reale », si arresta alla superficie dell'essere che crede di dominare solo perché lo identifica con il reale finito, di cui ignora — ma non è suo compito conoscerle — le radici metafisiche.

Come l'autosufficienza è dire di no all'essere, cosí la creaturalità ne è il riconoscimento. Senso di creaturalità significa « sapere » per intelligenza e « conoscere » per ragione che l'essere di ogni ente è suo, ma gli è donato dall'Altro: « segno », « indicazione » dell'essere, di cui, in quanto segno, è testimonianza efficace. In questo senso di dipendenza creaturale, l'io, come « questo » essere, è attesa dell' Essere, *attesa attiva*. La dialettica dell'esistenza ha il suo motore, e la forza che ne compone le divergenze e antinomie, nel dinamismo stimolato da quest'attesa « provocatrice » del dono.

Solo il sentirci compresi nell'atto universale della creazione ci fa comprendere gli uni gli altri; ci dà il contatto spirituale di creature volute dallo stesso atto di amore, il calore creaturale che è intimità profonda ed operante di noi con noi stessi e con gli altri e degli altri con noi. La comunicazione è l'atto d'amore con cui gli spiriti s'interrogano e si rispondono nella verità; perciò, anche, dono dell'amore, che è la stessa verità amorosa. Ad un libero atto d'amore tutti gli esseri che furono, sono e saranno debbono la loro

esistenza; solo l'atto libero d'amore, che è il sentirsi creature, cementa l'unione degli esseri e li congiunge al Creatore. La lotta perenne dell'esistente per la sua autenticità è la riconquista di questo senso della « creaturalità » contro le insidie tentatrici, che ad ogni attimo lo sollecitano o assalgono, della « creatività » da se stesso.

La creaturalità è l'autenticità dell'io: sapere che l'esistenza del suo essere dipende da Chi ha voluto che egli fosse e dunque dall' Essere, è sapere chi veramente egli è, conquistare il senso *radicale* del suo essere. « Qualcuno c'è »; infatti *io ci sono*; se ci sono, sono un essere contingente, che non ha in se stesso il principio del suo esistere: io sono un *qui* che c'è ed ho coscienza di essere non da me, ma da altri: la coscienza di me è pertanto consapevolezza che io sono — e dunque non sono niente — *non da me*, e perciò da altri. La consapevolezza del nostro proprio essere è insieme consapevolezza della trascendenza dell' Essere. La prima risposta che la coscienza dell'uomo dà all'uomo è precisamente questa: *tu sei creatura.* Qualunque altra parola che con essa non armonizzi o pretenda smentirla è stonatura, falsificazione del suo essere. Ma l'io è chiamato a dirsi non a disdirsi; a dichiararsi nel pensiero e nell'azione, non a presentarsi diverso da quello che ontologicamente è; a « costituirsi », non a « sostituirsi », a sentirsi in armonia con il suo essere, non a dissentire da esso. In questo caso il « dissenso » è « non-senso », in quanto è « consenso » all'essere che non è il suo. Dice falso al vero: è la sua *disonestà fondamentale.* Adamo si perdette e ci ha perduti rinnegando la sua creaturalità, dicendo di no alla voce del suo essere, facendo la sua volontà e non quella di Chi l'aveva creato. L'io è chiamato a interrogarsi sul suo essere e a dire chi è. L'« appetito » di sé è appetito inesauribile dell'Essere, bisogno irresistibile di salvarsi in Lui. Essere finito, l'esistente non può essere che esigenza di essere, esigenza ontologica, cioè aspirazione con tutto il *suo* essere *all'* Essere. È la sua ar-

matura spirituale, la sua sicurezza. Il suo essere, che testimonia di sé, è anche testimonianza dell'Essere. Attestando il suo essere testimonia di sé; testimoniando di sé attesta l'Altro da cui è, testimonia di Lui. « Insistere » nell'attesa, stimolare il messaggio; non attendere inerte che l'attesa sia colmata, provocarlo. Ogni uomo è chiamato ad essere una *costante provocazione* dell' Essere ([21]).

Nella lotta per testimoniare dell' Essere, l'esistente conquista sempre piú intima consapevolezza di sé, si fa trasparente a se stesso: *sa chi è e che è dall'Altro*; sa che è limitato, finito. Sentirsi esistenti è sentirsi limitati: l'esistenza è contingenza e finitezza. La perdita del senso dell'essere è la rivolta dell'esistente contro se stesso e contro il Creatore, l'ignoranza. L'esistente si coglie quando avverte che l'esistenza gli è dono; qui il senso del suo limite ed insieme la conquista del suo vero essere. Questa coscienza di sé può perdersi in ogni momento e in ogni attimo contraffarsi: il rinnegamento comporta quello del principio da cui l'esistente è. È il dramma fondamentale dell'uomo: avere se stesso a portata di mano e sfuggire a se stesso; essere un essere dall' Essere e smarrire il senso del proprio essere e dell' Essere. È l'uomo di fronte al bene e di fronte al male, al suo tutto e al suo niente, invincibilmente impegnato in una lotta che dura quanto la vita. Essa gli prova ancora il suo limite, la sua non autosufficienza: se sfugge a sé e all'Essere sente venir meno il proprio essere, affievolirsi come il filo di luce che lontana dalla sorgente luminosa. Invece, piú vive il suo essere e gli aderisce, piú vivo, operante, efficace si fa il senso creaturale. Piú l'uomo si

(21) Qui non si dicono parole, ci si sforza di vivere la profondità dell'esistenza che è esperienza di ogni uomo. Intendere è « vitalizzare » le idee. Le idee vissute rivelano dimensioni, intensità e profondità di significato che non dànno le idee solo pensate. Perciò è necessario assumersi le parole nel loro piú alto potenziale di vita, senza che ciò significhi che l'atto dell'esistere crei le idee. Al contrario: è l'idea che « muove » e, in questo senso, crea l'esistenza, ma l'idea vissuta è piú intensa esperienza esistenziale.

conquista a se stesso, piú avverte la dipendenza dal suo principio e con essa il consistere del suo esistere, garanzia vivente che egli non è niente, che è qualcuno *che c'è* per Qualcuno *che è* e perciò non può volere il suo niente. La contingenza del nostro essere ci dà la coscienza della nostra non autosufficienza, ma tale coscienza, come consapevolezza della dipendenza dall' Essere, è la garanzia della positività sufficiente del nostro essere.

Il problema ontologico, posto nei termini di Creatore e di creatura, è trascritto con i segni « parlanti » dell'amore ([22]): sono per libero atto della Volontà creatrice e mi conservo nel mio essere in quanto lo voglio ed amo, né posso amarlo e volerlo veracemente senza amare e volere in pari tempo l' Essere per cui sono quell'essere che amo e voglio. È il tragitto spirituale che l'atto creativo stabilisce con la creatura che, nel non sentirsi da sé, tende a chi ha fatto che sia. Il limite proprio dell'esistente, in quanto tale, ha una portata religiosa. L'esperienza vissuta, sofferta ed amata del limite ontologico è già esperienza religiosa. Avvertire il nostro limite creaturale è acquistare consapevolezza della nostra positività, in quanto è sentire nella partecipazione all' Essere in cui il nostro esistere ha il suo consistere: oltrepassare i limiti creaturali è volere non essere piú uomini. Certo l'uomo tende sempre al di là, infinitamente, ma restando nel suo essere, uomo. Solo rispettando i limiti ontologici, egli si dispone a varcarli, cioè al dono che l' Essere, se vuole, potrà fargli di Sé. L'ente piú si ama e piú ama; piú si testimonia e piú testimonia dell'Altro. La mia esi-

(22) Si consideri l'analogia, anche se imperfetta, tra l'atto morale e l'atto creativo, il quale fa che ciascuno spirito, eternamente pensato come « questo singolo spirito », con un *fiat* passi all'esistenza, cioè dall'ordine ideale all'ordine esistenziale. Come esistente, è sempre pensato e voluto da Dio, che lo fa essere continuamente nella esistenza: il vincolo creaturale mantiene un vincolo costante tra la creatura e il Creatore che la pensa ed ama. Anche l'atto morale, come abbiamo accennato, è vincolo, unione tra l'ideale e l'esistenziale: esso è un'immagine dell'atto creativo, che è atto di amore, è un rivivere, un rifare in noi l'ordine ontologico della creazione.

stenza è stata decisa da Chi mi ha creato, ma sono io che decido della mia consistenza, cioè di permanere nel calore e nella luce del senso creaturale che mi lega al mio principio. Sono un deciso decidente, un voluto volente; e decidendo per me e volendo l'autenticità del mio essere mi decido per il Tu e il Tu voglio. Posso anche non volerlo, senza che con tale atto volontario io annulli (non posso) il vincolo creaturale, perché dalla necessità metafisica della dipendenza della creatura dall'Essere ha inizio la iniziativa, la libertà: io posso volere contro la mia natura profonda, contro il mio essere; come posso volermi per quel che sono, creatura, e recuperare liberamente il mio essere e con esso la libertà della mia libertà. L'esistente è per un atto di amore: continua ad essere nell'amore per sé e per l'Altro; un essere che, sapendo e volendo essere il suo essere, si testimonia e testimonia. Chi l'ha creato ha avuto fiducia in lui, perché l'ha fatto libero; questa fiducia lo fa fiducioso. È il suo debito; per essa è stato affidato soltanto a se stesso. È un prestito di cui deve render conto. Ogni uomo è un talento che deve ben sapersi spendere nella vita e non sciuparsi, né dimenticarsi. La vita non è una rendita assegnata in eredità, ma una ricchezza nuova destinata all'impiego. La voce che dentro chiama è l'appello dell'essere all'Essere; chiama perché è chiamato. L'intelligenza è trascendenza; sapersi è sorpassarsi.

È la perenne trascendenza di sé a se stesso, la naturale « apertura », che la ragione non può mai chiudere in concetto definito né concludere in discorso definitivo, col quale, se fosse possibile, finirebbe per « concludere » l'uomo nella sua finitezza, nell'atto stesso che lo trascriverebbe in una entità irreparabilmente delimitata. Il concetto di *cosmos,* di un mondo perfettamente chiuso e conchiuso nel suo divenire e nelle sue leggi, è stato sempre la tentazione della ragione « scientifica », fabbricatrice di prigioni dorate dove l'uomo possa scontare, nel sonno del suo essere, il delitto

di avere rinunziato ad essere libero. Ma la voce del suo essere oltrepassa perennemente ogni limite che la ragione tenta di imporgli; la pienezza della vita spirituale include, non la esclude, la ragione, e sporge con tutta se stessa (e dunque anche con la ragione) al di là di essa, in una pienezza che immensurabilmente la trascende e l'attrae. Il senso creaturale gli fa avvertire di dipendere dall' Essere e gli impedisce di accettare la dipendenza totale dalla ragione calata nel mondo. È la libertà di scegliere secondo l'intelligenza; essa lo libera dalla scelta necessitata, dunque non piú libera, dalla ragione che può favorire la scelta, non determinarla, ché sarebbe negarla. Scegliamo con il concorso della ragione, ma con tutti noi stessi, nella pienezza di noi, con la partecipazione ad una immensità di vita che fa della nostra scelta un atto di fiducia nell'intelligenza, una perenne presa di contatto con la nostra interiorità. Lo spirito getta lo scandaglio dentro di sé per sapere a che profondità si trovi. E nelle sue profondità piú profonde, egli si *trans-figura,* va al di là della « figura » o dell'apparenza, o meglio, coglie ciò che la figura e l'apparenza fanno « intravvedere »; coglie il suo essere. Trasfigurarsi è essere quello che si è; trasfigura le cose chi sa vedere nel loro essere, che traluce attraverso le apparenze. È la fedeltà alla ricerca dell'essere e, *visto*, è acconsentirgli.

15. *Antinomismo accidentale e unità essenziale degli esseri.* — Finora ci siamo sforzati di sorprendere l'uomo nella integralità, genuinità e schiettezza del suo essere, nello stato di piena armonia e perfetta corrispondenza di tutto il suo essere che, attestando di sé, testimonia che non è da sé e dunque attesta dell'Altro; che si sente creatura e si ama come tale; che nell'esperienza interiore di sé coglie la totalità del suo spirito, sempre aperta ad un compimento ulteriore. Ma l'esistente, in concreto, non è equilibrio di elementi, bensí perenne tendenza all'equilibrio; fatto per ar-

l'« essenziale » dell'*oggi temporale* sarà il « superfluo » del *domani eterno*. L'insufficienza di ogni progetto realizzato, di ogni proposito attuato, di ogni nostro fare, ci distacca da tutti i nostri atti, che, fuori della prospettiva dell'eterno e avulsi dalla nostra vocazione fondamentale, sembrano frammenti sparsi, tutti insufficienti, brandelli dispersi in un'esistenza inutile. Questo distacco dobbiamo mantenere rispetto a tutti i nostri atti, propositi, desideri, volizioni, progetti: la coscienza che nessuno di essi è essenziale ci aiuta in questo non facile compito. « Insistere » nella vita secondo l'ordine dell'essere, ma senza intestardirsi in un atto di essa quale che sia, perché tanto questo o quello valgono non per se stessi ma in quanto momenti del nostro cammino verso l'essenziale e l'*unum necessarium,* attraverso l'accidentale e il contingente. L'unità dell'esistenza è una conquista, e non un dato, che dobbiamo sforzarci di attuare, né possiamo fare diversamente, attraverso i nostri atti, tutti però inessenziali e contingenti. Il distacco, pur nell'impegno, da questo o quel progetto, ci libera dall'attaccamento ad uno di essi e ci impedisce di essere « conservatori »: la coscienza dell'inessenzialità di ogni nostro atto è stimolo di rinnovamento, attivante del dinamismo dello spirito.

Dunque, non solo, come abbiamo detto avanti, « indifferenza » rispetto al bene, ma anche rispetto ai nostri *atti*, dolori e gioie che siano, a quello che è bene per noi, in modo che, pur amando il bene e ogni nostra gioia e dolore o godendone e soffrendone, ci manteniamo sempre distanti da essi, al punto che ce ne possiamo distaccare con serenità. È il massimo di disponibilità per l' Essere, il solo necessario ed essenziale. Autonomia di fronte a tutto, non per costituirci autonomi rispetto a noi e per noi, superbamente autosufficienti, ma affinché, autonomi rispetto a tutto, anche alle nostre gioie ed affetti come ad ogni bene parziale, possiamo essere interamente disponibili per l' Es-

sere, anche nelle intenzioni. Autonomi, dunque, nell'assoluta dipendenza dall'Essere: questa l'autonomia autentica. Vivere secondo la nostra vocazione fondamentale, cioè proiettati nell'eterno, di fronte al quale i nostri atti, tutti, la storia di un insetto o dell'Impero romano, appaiono punti impercettibili, che avrebbero anche potuto non essere. Certo, sono essenziali nel tempo ed il tempo è essenziale a noi come via alla eternità. Chi vive nella presenza sempre attuale dell'eterno che sta dietro di lui, perché eternamente è stato è e sarà pensato da Dio e dell'eterno che sta davanti a lui, di un'intemporale ed inedita « storia » eterna, non si attacca definitivamente a niente. Chi vive nella consistenza dell'essere non ha motivo di affezionarsi, prediligere o rimpiangere quello che accade nel tempo, anche se ogni uomo costruisce se stesso e si fa questa coscienza di eternità nella contingenza e provvisorietà temporali, che gli sono necessarie. Al di qua di questa posizione limite, « regolativa », si svolge il corso della nostra vita, non sistema in atto o unità realizzata ma *in fieri*, che cerca di conquistarsi attraverso le fratture e le opposizioni, il rischio e la scelta, l'ambiguità e l'alternativa in una continua vicenda, appassionante anche quando noiosa.

La dialettica intelligenza-ragione, immanente al pensiero, esprime, come abbiamo accennato, i due fondamentali momenti dell'immediato e del riflesso. Non è dialettica di opposti poiché la ragione non si oppone all'intelligenza né questa alla ragione. La ragione è la verità esplicita dell'intelligenza, quella che, tramite l'esperienza, determina e specifica non la pura idea dell'essere, ma quella sintesi originaria iniziale, che è il soggetto intuente l'essere o l'interiorità oggettiva. Ma nessuna esperienza può esaurire tutto il contenuto della intelligenza, la quale pertanto non trova la sua adeguazione nella conoscenza razionale, per cui vi è sempre nell'intelligenza un contenuto infinito che oltrepassa la conoscenza: *la ragione conosce quel che l'intelli-*

monizzare con se stesso, sfugge continuamente a questa armonia; la insegue e le sfugge e quando crede di averla raggiunta in una forma particolare di vita non se ne appaga e tende a realizzarne un'altra. Ogni uomo persegue di essere tutto l'uomo che può essere, senza mai esserlo interamente o pienamente. Ogni elemento che lo compone tende ad oltrepassare o ad assorbire gli altri, perciò le tendenze si fanno discordanti e divergenti, antinomiche e contraddittorie; l'unità dell'esistenza si frantuma in innumerevoli atteggiamenti, ciascuno dei quali è un attimo, un'ora, un giorno di essa senza che sia mai la pienezza della giornata perenne. Ciascuno di noi è un'unità che, lasciata alle sue sole forze, non riesce mai ad elevarsi completamente al di sopra della molteplicità delle sue tendenze. Se un uomo potesse registrare la cronaca — del resto sempre incompleta all'origine e alla fine — di tutti i sentimenti, pensieri, stati d'animo in cui, pur nell'unità continua della coscienza, ha disteso la sua vita e si accingesse a leggere questo strano e « mostruoso » libro, non solo la sua storia in molte pagine gli risulterebbe incomprensibile, ma resterebbe atterrito e spaventato dalle contraddittorie reazioni che tale lettura provocherebbe in lui: è molto difficile scendere nella profondità dello spirito. Eppure è sempre lo stesso uomo a cui mai stranezza o contraddizione potranno far nascere i piú lontani dubbi sulla permanenza di sé; pur nelle divisioni e opposizioni, avverte un'armonia fondamentale di sé con se stesso e che la possibilità di cogliersi nella sua pienezza non è un sogno da melanconico o una speranza suscitata da una disperazione allucinata. Vi è in ogni uomo certezza radicata che l'esistenza ha una profondità dove le antinomie, le divisioni, i contrasti si placano e lo spirito attua la sua pace. Non antinomia o contraddizione è la profondità degli esseri; al di sotto dei germogli aggrovigliati è l'unità, la pienezza, il segreto che ogni essere è portato con tutto se stesso a penetrare, perché lí è la sua armonia,

non nelle sue ramificazioni ed efflorescenze. Quella pienezza di spirito che ogni uomo sente di poter essere è bisogno interiore, lo riempie, fascia, avvolge interamente senza che mai sia da lui colmata, cosí che anche quando sembra che viva per altro, è al raggiungimento di essa che aspira e se ad altro si dedica è perché lo considera, o lo spera, la misura cercata. Vi è nell'uomo una urgenza reale, e sempre attuale, che lo spinge alla piena attuazione di sé, che trascende ogni sua parziale attuazione e che egli, solo e nel tempo, non potrà mai attuare. Eppure, spesso egli cede all'urgenza nel tempo e vi s'immerge. La vocazione dell'essere lo fa riemergere. Strana bifrontalità degli atti della nostra vita: urgenti nel tempo, inutili nella eternità.

L'attuale condizione dell'uomo induce a credere che all'origine qualcosa ha privato l'umana natura della pace con se stessa e della pienezza che gliela conferiva. Da allora, ogni uomo è aspirazione ad essere se stesso nella sua armonia e nella sua pienezza e nello stesso tempo perenne consapevolezza di essere insufficiente ad essa, sete d'infinito desiderosa di saziarsi e sempre incapace di saziarsi interamente da sé. Ogni condizione che si sceglie o si costruisce non è il guanciale del suo sonno, ma l'allarme che lo costringe ad una veglia indomabile. Ogni *status* sporge in un altro e la dinamica dello spirito è mossa dall'aspirazione fondamentale all' Essere vero o alla Verità essente, che il pensiero trascende e nella quale ogni aspirazione converge. Ad essa l'esistente è naturalmente portato con tutto se stesso, a concentrarvi tutta la sua attività spirituale, affinché ritrovi, con l'ausilio che può non esser negato a chi ama, la sua unità profonda. Ma questo è uno *status* che non dipende solo da lui; in qualunque caso si raggiunge al limite in cui ogni umana attività diventa superflua ed in cui lo spirito è tutta la piena intelligenza di se stesso.

Esistere, dunque, sempre con la consapevolezza che

genza sa, ma l'intelligenza sa molto di piú di quanto la ragione conosca. L'interiorità oggettiva non può essere tradotta in un concetto, quantunque l'oggetto che fa oggettiva l'interiorità sia presente in ogni concetto. L'essere è sempre di piú di un concetto, ha un'infinità che nessuna formula può contenere ed esprimere. L'intelligenza trascende la ragione senza pur trovare il compimento in se stessa, in quanto il principio di ogni essere, che tuttavia essa intuisce, la oltrepassa. L'intelligenza si nutre del senso della creaturalità. Lo spirito non è mai pienezza colmata: la dialettica d'intelligenza e ragione non è il circolo in cui esso si chiude, ma curva i cui estremi lo aprono alla trascendenza dell'Altro. Nella coscienza della propria compiutezza incompiuta e della propria sufficienza non autosufficiente, nella aspirazione naturale e invincibile al compimento è il principio originario della vita spirituale. Non la contraddizione è la molla del pensiero, ma l'inadeguatezza di sé a sé; non lo muove l'urto del *sic* e del *non* — che è al livello della ragione, non a quello della profondità dello spirito — ma la mancanza di un *sic* assoluto che di esso appaghi l'aspirazione infinita. Dal non bastare a noi stessi nascono tutti i problemi; la mia sufficienza non autosufficiente mi pone come problema a me stesso. L'insufficienza non è solo nel processo (idealismo trascendentale), ma nell'essenza stessa di ogni ente e dunque anche del pensiero come tale. Avere il coraggio di seguire il proprio « estro » essenziale e l'aspirazione al Necessario e non disertare la chiamata né capitolare alla propria finitezza, di esistere per il problema dalla cui soluzione dipende tutto il senso dell'esistenza e avventurarsi nell'inseguimento di una pienezza sfuggente: qui è da riporre il dinamismo essenziale della vita spirituale. Esso nasce dall'inquietante inappagamento di ogni situazione realizzata e dalla volontà di non arrendersi ad essa, è il coraggio della lotta fino alla fine, avvenga che avvenga; meglio in ogni caso la sconfitta che il

tradimento del mio essere o la neutralità rassegnata, che è sempre abdicazione e rinunzia.

La consapevolezza vissuta dell'inadeguazione dell'esistente a se stesso è genitrice di ogni dialettica della contraddizione, ma l'esistente, nel suo fondo, è incontraddittorio. Non l'antinomia, ma la sua finitezza, incoercibilmente aspirante all'infinito, è costitutiva della sua natura. Essa, che non è contraddittoria, genera il rompersi dello spirito in direzioni diverse ed opposte, ognuna delle quali non gli contraddice, in quanto ciascuna perseguita in vista dell'appagamento desiderato. La formula « l'uomo è uno spirito fatto per l'infinito » non esprime la contraddittorietà ontologica dell'esistente ma la sua armonia fondamentale, in quanto l'aspirazione all'infinito è costitutiva dell'esistente finito. La contraddizione nasce dallo stato non contraddittorio dell'esistenza, cioè dalla sperimentata inadeguatezza di un atteggiamento o di una direzione scelti come possibile adeguazione. Nel momento in cui l'esistente, tra le infinite scelte, opta per quella rispondente alla sua esigenza d'infinito, ogni contraddizione si oltrepassa nell'incontraddittorio fondamentale.

Ogni posizione di conoscenza o di azione è un esperimento, il tentativo rinnovato dell'incontro con la situazione adeguata alla sua aspirazione infinita. La molteplicità ci disperde, l'incoerenza ci stanca e disorienta, il finito — persona o cosa — non ci appaga. La serie delle cose conosciute o volute si allunga all'infinito sul filo sempre teso della speranza incalzante. La sollecitudine sparpaglia i nostri pensieri e le nostre azioni senza che sia data allo spirito, disperso nel molteplice, la possibilità d'integrare i frammenti. Dal disordine di un'esistenza frammentata e dissipata nasce l'esigenza dell'unità, che assicuri la convergenza di conoscenza e azione. Ma non appena una unità è realizzata, essa risulta inadeguata all'infinità dello spirito, che tende ad oltrepassarla. La dialettica della mol-

teplicità e dell'unità, della divergenza e della convergenza pongono l'esistente in un'alternativa sempre in cerca di equilibrio, generata dall'aspirazione infinita dello spirito e dall'impossibilità di soddisfarla. Per conseguenza l'antinomia nasce dalla insufficienza della soluzione, dalla provvisorietà di ogni soluzione parziale; dunque l'antinomia non è il costitutivo essenziale dello spirito; anzi lo spirito è per sua natura non antinomico, in quanto la sua aspirazione fondamentale è la risoluzione di ogni contraddizione in una soluzione, che, come definitiva, non ammette piú possibilità di alternative. Dunque la contraddizione è sempre provvisoria non, come credeva lo Hegel, il principio del pensiero e del reale — la legge dell'essere — ma lo strumento di cui lo spirito si giova per attuare la propria adeguazione.

In un certo senso la contraddizione è la valvola di sicurezza dello spirito, che se ne serve per non morire in una conclusione che non lo adegua, per non imprigionare la sua infinità in una soluzione parziale disdicente alla sua aspirazione e alla sua destinazione; d'altra parte la presenza operante di tale aspirazione lo convince che la contraddizione non è l'ultima parola, in quanto, nata dall'inappagamento perenne per ogni soluzione parziale, non può essere l'appagamento. Cosí la dialettica dell'inappagamento s'intreccia con la dialettica — l'una è implicita nell'altra — della vocazione all'essere. La contraddizione non nascerebbe se lo spirito non aspirasse alla verità piena; dunque la verità è al principio e alla fine, al di là di ogni contraddizione, che nasce dalla inadeguatezza di un particolare punto di vista e, come tale, partecipa della provvisorietà di esso. Perciò l'intelligenza è al di sopra della contraddizione: non c'è la verità perché c'è la dialettica, ma c'è la dialettica perché c'è la verità ed è dialettica come movimento nella verità verso la Verità. Il valore della dia-

lettica è strumentale, non è il fine dello spirito, che è pace nella verità, nel consenso all' Essere.

La stessa origine ha l'antinomia di « possesso » e « tensione », come l' altra di « noia » e « soddisfacimento ». Ogni tensione s'indirizza ad un possesso; ogni possesso fa nascere una nuova tensione: non vi è determinazione particolare che possa contenere ed esaurire la potenza della volontà e l' energia dello spirito. Solo un affievolimento di questo o un'abdicazione del volere possono far capitolare la tensione di fronte ad un possesso quale che sia. L'attività dello spirito è governata dall'alternativa di volere un qualcosa e di volere sempre di piú del voluto. Ogni azione si propone un fine, ma non vi è volizione che non trascenda i suoi fini sotto la spinta dell'esigenza di raggiungerne altri. Noi non siamo tutto, perciò non abbiamo tutto; siamo però aspirazione al tutto che alimenta l'energia infinita della tensione e le impedisce di posarsi stabilmente su un fine raggiunto. La volontà che non capitola di fronte ad un fine parziale e non vi si lascia imprigionare è la *volontà di assoluta umiltà* ed insieme di *radicale orgoglio.* Mi spiego: posto a fondamento di se stessa e di ogni sua volizione e di tutte, il riconoscimento pieno e sincero della sua indigenza e dell'impossibilità di colmarla con le sue sole forze (umiltà primaria, direi metafisica), la volontà si pone in istato di distacco da ogni volizione pur volendo questo o quello. Questa sua dignità è orgoglio radicale, che nega ogni superbia psicologica, perché mantenuto rispetto a qualunque cosa voluta, inscritto in quell'atto di umiltà, anzi è di esso constitutivo. Ad ogni cosa che vuole essa può dire « tu non mi tieni, anche se io ti voglio, perché tu, voluta, non adegui me volente ». Ma appunto cosí essa riconosce la sua insufficienza ed indigenza: orgogliosa rispetto a tutto, è umile rispetto a se stessa nel momento che riconosce la insufficienza a colmarsi da se stessa.

Anche l'origine dell'antinomia di possesso e di tensione,

come di altre, va ricercata nello *status* sempre attuale e mai contraddittorio dell'esistente: la sua invincibile e naturale finitezza e la sua incoercibile e pure naturale aspirazione all'infinito. Non è questa l'antinomia ma la coerenza fondamentale dell'essere finito, la convergenza del suo stato esistenziale e del suo stato possibile quando il primo si muove nella direzione dell'altro, cioè quando l'essere finito segue la sua vocazione all'essere infinito. Questa coerenza costitutiva dell'ente, che nessuna antinomia riesce a spezzare, è la costante possibilità del suo riscatto ogni qualvolta la tensione si affievolisce in un particolare possesso o devia indirizzando l'aspirazione d'assoluto ad un bene relativo. Qui nasce l'antinomia, ma non ci si accorgerebbe di essa se non perdurasse la coerenza fondamentale dell'ente, come finito che aspira all' Infinito da cui è. Tale coerenza fa che la tensione si sollevi dalla momentanea stanchezza e segua l'aspirazione essenziale dello spirito all'unico Bene che potrà appagarla. Coerente nella sua natura di finito fatto per l'infinito, l'ente finito, come tale, non può mai essere perfettamente coerente: aspira all'infinito e ogni suo atto si specifica in qualche cosa di finito. La sua finitezza e relatività gli impediscono di essere infinito ed assoluto; la sua aspirazione all'infinito non gli consente di appagarsi del finito. Non è una condanna: è la condizione che compete alla sua natura vera e sempre attuale, operosamente inquieta e felicemente infelice. L'uomo non è Essere assoluto ed infinito e non è ente finito chiuso nella sua finitezza. La coscienza del suo limite è il suo peso ed il suo slancio.

Le incoerenze a cui non può sottrarsi per la sua finitezza consapevole punteggiano il corso della sua esistenza e, in fondo, testimoniano dello sforzo dall'uomo perseguito di restare fedele alla coerenza del suo essere. Ogni particolare pensamento o volizione, ogni scelta particolare, ogni tensione di possesso sono ripetuti tentativi di soddisfare la sua esigenza d'infinito, interrogativi lanciati sul mistero del-

l'essere. In questi sondaggi l'uomo vede nascere conflitti di concetti e doveri, la ragione travagliarsi nelle antinomie e la volontà affaticarsi nella scelta. Innumeri verità parziali mettono a prova le capacità della ragione, a cui manca il possesso della verità assoluta che tutto renderebbe chiaro di colpo e per sempre; infiniti doveri particolari arrovellano la volontà e fanno incerta la sua scelta, perché ad essa manca il possesso del bene assoluto. In questa lotta, a volte groviglio di conflitti e disperato annaspare, solo la fedeltà alla sua essenza è il filo diritto e infrangibile che guida l'uomo. Infatti, nella genuinità della sua natura spirituale, è implicito quel rapporto la cui realizzazione è la sua consistenza: essere finito fatto per l'infinito, chiamato ad essere per l'Essere. Nella natura dell'uomo è la sua difesa. Qui attinge quella *finezza* che può sciogliere le antinomie della ragione ed incanalare le verità nella verità; che può risolvere i conflitti dei doveri inclinando la volontà all'adempimento di quel dovere, che richiede, per essere adempiuto, l'ottemperanza a tutti gli altri; di quel dovere che non è dovere, ma piú del dovere, *bontà*. Non per niente l'intelligenza possiede una finezza di cui la ragione dovrebbe sempre profittare.

La vita è sforzo costante di collaborazione dell'esistente con se stesso e con gli altri esistenti; intenzione decisa di realizzare l'armonia interiore di tutto l'uomo nella perfetta convergenza di tutte le forme della sua attività; coraggiosa e generosa decisione di essere la sua integralità. Sforzo o decisione sarebbero vani se la natura dell'uomo fosse, come tale, contraddittoria ed egli non fosse dotato di un principio, sua guida nell'organizzare il complesso dei suoi atti e nell'indirizzarlo al possesso di quel Valore assoluto, che è come il centro di attrazione e sistemazione di tutti gli altri valori. Anzi tale sforzo e tale decisione neppure sarebbero se egli, al di sotto delle divergenze e delle contraddizioni, non presentisse, sia pure oscuramente,

un'armonia fondamentale di sé con se stesso, un'unità che è il suo essere. Non appena l'uomo inizia il tentativo anche il piú elementare di organizzare il caos della sua vita, la voce del suo verace essere per l' Essere comincia ad imporsi alla sua coscienza. Inizia il giuoco delle spinte da possesso a possesso, delle volizioni che si determinano in un fine e lo oltrepassano, degli egoismi che si sopraffanno e si distruggono per rinascere dall'egoismo, delle felicità effimere e delle delusioni scoraggianti; fino a quando l'essenziale aspirazione infinita, dal campo sanguinante di speranze cadute, amori traditi e illusioni infrante non solleverà il combattente, ferito ma non vinto, verso il Valore assoluto, pel quale aveva combattuto anche senza saperlo. Alla luce di quel Valore gli altri s'illuminano e i doveri convergono, l'uomo trova il suo ordine. La battaglia caotica della vita si compone nell'animazione felice dello spirito, nell'armonia dell'esistenza con se stessa, nell'amore inesausto del suo essere per l' Essere.

La vicenda dell'esistenza ha come posta la perdita o la salvezza dell'uomo: o la caduta al di sotto dell'uomo o il suo riscatto e la possibile elevazione della sua natura. Ogni uomo è dato, ma si dà a se stesso; è voluto, ma affinché si voglia: non siamo chiamati a trasformare e sradicare quell'essere che non creiamo, ma a saperlo, conoscerlo, amarlo, adattando ad esso ogni nostro atto e contingente situazione. Indubbiamente nasco in una situazione che non mi sono data: non ho scelto io i genitori, né il secolo né la parte del mondo; ma è altrettanto indubitabile che la mia persona non può essere identificata con queste situazioni, « ridotta » alla natura — l'errore del fisiologismo — o alla società, l' errore del sociologismo. Non vi sarebbe attività poetica ed artistica, scientifica o morale, in quanto la « poeticità », la moralità, ecc., sono precisamente la libera reazione dell'uomo e non il suo adattamento passivo alle situazioni date, l'affermazione, per usare una significativa

espressione del Le Senne, del *moi de valeur* sul *moi empirique*. Non si tratta di adattarvisi, negarle o recriminare, ma di utilizzarle ai fini della nostra vita spirituale. Non è saggezza il fatalismo o la ribellione, ma è fondamento di ogni saggezza la libertà d'iniziativa che tende a realizzare il concorso, la collaborazione e la cooperazione tra le situazioni attraverso la nostra efficace azione su di esse.

Ma non vi è vita spirituale senza sforzo; con esso la vita cessa di essere predicata e diventa azione. Non uno sforzo qualunque, ma qualificato, indirizzato, sulla base di quello che ogni uomo è, a quel che deve e gli è possibile essere. La tensione di tutto il suo essere a cogliere se stesso e ad acquistare consapevolezza di sé è nello stesso tempo tensione all'Essere, al Bene, al Valore assoluto che trascende il suo essere ed è sua aspirazione suprema.

Allo sforzo di *fedeltà* sempre piú piena concorrono tutti i valori particolari, la cui unità si attua nel loro convergere verso l'unica méta necessaria. Ogni valore voluto non è il dato che blocca la mia volontà, ma un nuovo acquisto che fa piú lieve e sicuro il cammino del mio spirito. Ogni particolare mia volizione non è scacco della volontà in una determinazione o suo frammentarsi nella dispersione delle determinazioni molteplici, ma orientarsi di ogni volizione verso lo stesso fine e la collaborazione attiva di tutte per la sua realizzazione. Le antinomie e le contraddizioni trovano la loro soluzione nello sforzo, sempre perseguito e mai concluso, per quanto possa dipendere dalle nostre forze, di far convergere la nostra vita spirituale nel possesso del nostro essere integrale, cioè nella consapevolezza il piú possibile penetrata e posseduta di quel che noi siamo e veramente vogliamo; cioè, ancora, nello scoprire quella convergenza profonda tra quel che siamo e quel che vorremmo essere, tra il nostro essere e la sua naturale aspirazione, che pur soggiace ad ogni antinomia e divergenza ed il cui intúito, per quanto oscuro, è guida di ogni nostro

pensiero e azione. Non divergere dal mio essere è ascoltare, assecondare e, per quanto mi è possibile, favorire la sua aspirazione all'Essere. È realizzare ogni valore in modo che armonizzi con questa aspirazione, si raccolga attorno ad essa, la stimoli in vista del Valore assoluto; è amare il mio essere per l'Essere da cui e per cui è; attuarne l'unità interiore, raccoglierlo nell'armonia delle sue parti, affinché nell'offerta assoluta, bello di lotta e ricco di speranza fede carità, si umilii sulla soglia della beatitudine. In tal modo l'uomo resta fedele alla creatura che è ed al Creatore da cui è. Non ha smarrito nella molteplicità minacciosa e seducente il suo essere uomo, ma, come ha potuto, l'ha riscattato dal fondo di tutte le cose e nel suo fondo. Ha puntato tutto il suo essere in direzione dell'Essere ed in questo giuoco supremo dove il rischio non è mio ma di chi offre, non ha messo l'uomo contro l'uomo. Nel calcolo febbrile e sempre incerto delle possibilità infinite, il senso creaturale gli ha fatto puntare la carta della vita al tavolo dell'eternità.

Illusione? Sí, se è illusione l'essere che è ciascun uomo; se è illusione il dinamismo del suo pensiero sempre spinto dall'interno ad oltrepassarsi; se sono illusione il suo fondamentale sentirsi creatura e perciò fatto da Lui, la coscienza che è non niente ma essere dall'Essere, luce della sua intelligenza; in breve, se ogni uomo e tutti — tutto il creato — sono illusione. Ma se tutto fosse illusione, come faremmo ad accorgercene? Non sarebbe piú questione di niente, neppure del nulla, che preso assolutamente non pone questioni di sorta. Non si tratta piú di giocare la nostra esistenza su una o su un'altra carta, ma di sopprimere le regole e il giuoco stesso. Impossibile: il giuoco continua e bisogna giocarlo secondo le sue leggi e con le carte in regola. «Sospendere» il giuoco? L'ἐποχή, in tal caso, è estetismo momentaneo, di cui subito l'esistenza fa giustizia. Barare a questo giuoco non è vincere, ma sempre perdere, perché

è sempre perdersi: la prima falsificazione è infatti quella della carta maestra, la carta dell'essere.

16. *Io e gli altri.* — Al tavolo dell'eternità non siedo soltanto io con tutto me stesso: siede l'umanità nella concretezza dei singoli uomini che la compongono. È la sola mensa comune alla quale si presentano gli affamati del medesimo pane di ogni tempo e paese; la sola che possa sfamarli, singolarmente, tutti. Ogni spirito creato che entra nella vita è candidato a questa mensa: il suo vagare è l'oscura o manifesta ricerca del suo posto. Se gli uomini subordinassero ogni altro appetito a questa fame che li divora e nutre, non s'invidierebbero fino all'odio e alla morte un sorso d'acqua della sorgente che ne ha per tutti; nella vita quotidiana ciascuno farebbe posto all'altro e ogni nuovo arrivato avrebbe il suo tanto da starci in fraternità con tutti. Ma cosí non è: la professione piú difficile dell'uomo è quella di essere uomo. Spesso ne fa un mestiere e cessa di professare il suo essere. Nel mestiere della vita, ognuno si nasconde a se stesso, nessuno sa piú il suo essere vero e che cosa veramente volere, non si ritrova con gli altri nella stessa direzione verso lo stesso fine, ma contro l'altro, come se il mondo fosse sua proprietà. L'incontro degli spiriti è messo a durissima prova dallo scontro degli egoismi.

Ogni essere che entra nella vita viene ad occupare un posto nella società. Egli ha un « debito sociale » iniziale, secondo un'espressione di Bourgeois: nasce debitore dell'associazione umana. Ha il dovere d'inserirsi in essa, e a ciò viene educato, non per conformarvisi ma per portarvi il suo personale contributo, e come persona in una società di persone, ciascuna delle quali è una singolarità, non in un meccanismo; non come un mattone tra due altri, bensí come spirito tra spiriti. La società ha però un dovere iniziale: considerarlo come tale e come tale educarlo e rispettarlo, senza imporgli conformismi e pregiudizi contrabban-

dati per principî. Non farsene uno strumento ma inserirlo nella sua finalità di umana società: che ciascun uomo sia uomo. Si nasce alla società degli uomini con un debito iniziale che implica come iniziale diritto un'accoglienza corrispondente: io nasco debitore dell'associazione umana, ma tale debito è valido se e fino a quando la società degli uomini accoglie educa favorisce il mio « stare » nel mondo e il mio perfezionamento spirituale, che è il contributo che io ho il dovere e il diritto di portarvi. In caso contrario, non contro, ma in favore dell'associazione umana, di cui gli altri tradiscono la legge e la finalità — e con ciò se stessi e me — perché essa viva malgrado tutto e trionfi di qualunque altra indegna forma di associazione che tenti di sopraffarla, ho il dovere e il diritto di oppormi, appunto per mantenere fede al mio iniziale debito sociale e al mio dovere e diritto di pagarlo. Nella società, se gli uomini ottemperano alla legge del loro essere, c'è la pace operosa; se vi si oppongono, vige la guerra distruttiva; se vi si giustappongono, la tolleranza, stato provvisorio che esiterà in un senso o nell'altro. Non vi è pace se non sul fondamento della giustizia amorosa e dell'amore giusto, di cui l'egoismo è la perversione.

Il problema dell' io e degli altri si presenta, dunque, come problema di persone: è il problema della comunicazione e della comunione. Gli *altri* non sono oggetti: *l'altro da me* è persona, io, come me, soggetto. Tra me e gli altri — tra ciascuno e gli altri — c'è scambio, reciprocità. Stabilire la comunicazione è libertà di spirito: la libertà dall'egoismo, come l'evadere da una prigione. Ogni nuova comunicazione è l'aprirsi di una finestra: s'instaura una corrente. La comunicazione, sconfitta dell'egoismo, è vittoria dell'amore: propriamente si amano le persone, non le cose. Amare gli altri è riconoscerli persone e non cose: il fine ultimo del mio amarle è l'amarle senza chiedere niente; l'amore corrisposto è il dono gratuito, da me non richiesto.

Non potrei, se non amassi in me la persona che sono: usa degli altri come di cose chi si è fatto cosa ed utensile egli stesso. Ogni uomo deve imporre a se stesso quel limite fondamentale che rende universale la sua singolarità: il riconoscimento degli altri come persone. Per esso riconosce che gli altri hanno i suoi stessi diritti di usare delle cose del mondo per realizzare le stesse finalità che uniscono gli uomini nell'opera comune. Il limite che la mia libertà si impone nei confronti degli altri è lo slancio della libertà: si fa libero di amare chi dev'essere amato e ne dà prova rinunziando all'arbitrio egoistico di considerarsi padrone di tutto e di tutti. Riconoscere gli altri non significa dire: « questi esseri sono persone come me », che è « conoscerli » ma « io debbo in ogni mio pensiero e in ogni mia azione sentirli pensarli volerli sempre come persone e mai come cose ». Né basta; debbo fare qualcosa per loro, qualcosa che non ha altro limite se non il mio egoismo, le cui risorse sono inesauribili e la cui astuzia è tanta quanta è capace di dargliene la ragione quando ad esso si asserve. Fare qualcosa in nome della « solidarietà naturale » che è necessaria e comune a tutti gli esseri della natura, ma sempre in nome della « solidarietà morale » che mi obbliga a mettere a servizio degli altri quanto ho e sono, affinché insieme ci miglioriamo nelle nostre aspirazioni umane e nella nostra vita di spiriti.

Solidarietà morale non significa livellamento: i termini della relazione restano sempre ciascuno se stesso distinto dagli altri; sono i termini originari ed insostituibili senza cui verrebbe meno la relazione che li unisce ma non li unifica. Si tratta sempre di esperienza singola dei singoli, nuova ed infinita. Non una formula come espressione unica, che non esprime l'esperienza genuina, ma vincoli tra esseri, la cui definitezza include già costitutivamente l'alterità. Perciò il « sistema » sociale è già esigito naturalmente dalla stessa singolarità di ogni soggetto che come singolo

richiede « l'altro ». L'alterità è complementarità tra gli esseri. Proprio in quanto unità non unificate è possibile a ciascuno di essi rinnovare sempre il dono di sé agli altri, lo stabilirsi tra tutti di una comunicazione mai completa e sempre aperta e perciò veramente infinita e spirituale. L'interpenetrazione tra persone è nello stesso tempo distinzione tra loro: unità in cui *io, tu* e *lui* ci uniamo senza confonderci, e ci ritroviamo sempre *io* e *tu* e *lui.*

L'umana società non è un agglomerato ma un ordine; non risultato di una casuale formazione naturale ma disegno della Mente creatrice. Ogni uomo che viene al mondo, progetto singolare, è incluso in quel progetto piú grande che è l'umanità dove egli e gli altri sono ordinati a convivere, cioè ad incontrarsi e a comunicare affinché il progetto divenga opera in atto. Lo scontro, l'urto, la guerra, sono la ribellione al progetto.

È evidente che, affinché la comunicazione tra gli spiriti sia possibile, è necessario non solo che siano, ma che si dispongano a comunicare. Due spiriti « non-disposti » sono muti come pietre. Qui non si allude a simpatie o ad inclinazione né a *coups de foudre.* La prima disposizione fondamentale è verso noi stessi; acquistata questa, l'apertura all'altro, al tu, non è piú questione di simpatia o capriccio: ubbidisce alla legge dell'essere. Essere disposto verso di me significa semplicemente: « essere sincero con me stesso », cioè « volontà di essere quello che sono », volermi come sono. Non posso aprirmi agli altri né tentare una comunicazione spirituale né riconoscere — cioè volere e amare gli altri come persone — se prima non mi sono aperto a me stesso, preso contatto col mio essere, e riconosciuto me stesso come persona. Come sapere degli altri se non so di me? Come adempiere ai miei doveri verso di loro se non li ho adempiuti e non li adempio verso me stesso? Se mi ignoro, non posso conoscere; se non mi so, non posso sapere.

È necessario pertanto sospendere il discorso appena iniziato sui rapporti tra l'io e gli altri per continuare quello sull'io onde arrivare ad una conclusione.

17. *L'uomo come voluto che si vuole.* — La mia situazione ontologica mi pone problemi a cui non posso sfuggire: ché sfuggirei a me stesso. Se io mi trovo e non mi creo, per ciò stesso sono da altri, creato, e in senso proprio, con un atto di volontà, un *fiat.* La mia esistenza ha un cominciamento volontario, ma non comincia per mia volontà: è atto della mia volontà volere la mia esistenza, voluta da una Volontà che non è la mia; io voglio l'esistenza che un'altra Volontà ha fondato: mi voglio perché mi trovo in vita: non mi trovo in vita perché mi voglio, ma perché sono stato voluto. Io sono il *principio principiato* della mia esistenza: il volerla, amarla, non esclude ma implica che io non l'ho voluta. Perciò desidero vivere una esistenza che non io ma altri ha desiderato che io avessi. Il volere il mio *ora* presuppone il *già* di chi mi ha voluto: senza il *già* dell'Altro non vi sarebbe il mio *ora*, e perciò l'*ora* conserva il *già*, ma non lo risolve: il *già* è sempre la « trascendenza » dell'*ora* ed anche il suo « fine ». Io mi voglio *ora* perché sono stato *già* voluto: l'esser stato voluto è la condizione del mio attuale volermi e perciò il fine e il senso della mia esistenza nel mondo. Non solo « mi trovo », ma, trovandomi, « mi ritrovo » significante *per Chi* e *in Chi* mi ha voluto. Il *già* è sempre operante nell'*ora*: mi tengo in vita con il mio volermi, ma mi tengo « sostenendomi » a Chi mi ha voluto. Il voler esistere è la mia collaborazione a Chi ha voluto che io avessi esistenza e la mia esistenza sostiene. Voler esistere è attuare la mia essenza, svilupparla. Sono stato posto, sono un *già*, ma non come *già* fatto; il principio del mio esistere non è in me, ma in Chi mi ha voluto, mi ha fatto principio di me stesso. Sono stato voluto con un

destino, che io voglio realizzare; di esso sono responsabile io: esso esige la mia libertà. Perché già voluto, sono *ora* un essere che vuole e vuole essere l'attuazione di tutto se stesso, il suo *poi*. Io sono l'*ora* del *già* da cui sono e del *poi* per cui sono. Non sono solo un presente tra un passato e un futuro « temporali », ma un presente tra un passato e un futuro « extratemporali ». Sono nel tempo per un atto supremo di volontà, un *già* che è fuori del tempo; e mi sviluppo nel tempo per un fine, un *poi* che è al di là del tempo.

Il mio *ora* nel tempo è « collocato » tra un principio e un fine assoluti: questa la mia « situazione » metafisica, di cui il senso di me, come tale, mi dà una primordiale certezza interiore, che la riflessione può concettualmente elaborare o isterilire, ma non mai distruggere o smentire. D'altra parte, se *ora* mi voglio in vita perché un Altro ha *già* voluto che lo fossi, io esisto dall'Altro. Non si tratta di un principio qualunque di una qualsiasi cosa che può anche non riguardarmi, ma del principio primo del mio esistere; dunque di qualcosa che per me è *tutto*. Nel mio « esistere » da Qualcuno io scopro tutto il mio « consistere »; il *già* è la consistenza dell'*ora*. In essa non solo « ritrovo » sempre il perché « mi trovo in vita », ma anche il fine per cui attuo la mia esistenza. Il mio *poi* non può essere diverso dal mio *già*: non posso essere per qualcosa o per qualcuno che non sia il qualcosa o il qualcuno da cui sono. Altrimenti contraddico me stesso, dico di no alla primordiale certezza interiore: è la massima disformità di me da me. Il mio *poi*, dunque, non può essere, intuitivamente ed anche razionalmente, in una ragione « intonata » all'interiore oggettività, se non il ritorno al mio *già*, la restituzione dell'*ora* da disegno in opera compiuta attraverso la prova nel mondo della mia esistenza e per quanto dipende dal mio volere. Il *poi* è la consegna della mia esistenza, cosí come io liberamente l'ho fatta, al *già*, al mio

Tutto. Io ho il dovere di farla come la mia essenza (che è anche la mia libertà) esige; non dipende da me il darmela né il compierla. Ma il senso del « ricevuto » *da* altri e del « colmato » *da* altri è quello autentico e il fine della mia esistenza. È il senso costante, sempre presente anche quando è misconosciuto, della mia creaturalità, che possedendomi tutto fa che io possieda tutta la verità del mio essere.

Io comincio dall'esistenza; ma *da dove* comincia la mia esistenza? Non sono principio di me stesso e dunque il mio esistere non è assoluto, è da altro: sono *un* essere che rimanda all'Essere. Attesto la mia esistenza, ripeto, e mi avverto esistente perché tale mi attesta il pensiero; ma se mi attesto esistente non pongo io la mia esistenza: sono l'autore di una vita che non mi son data da me. Perciò, prima di pensarmi e, pensandomi, di attestarmi, sono stato pensato, sono stato un'*idea*. Dunque, pensato da un Pensiero, da una Intelligenza assoluta, capace di volere che io fossi un esistente.

Ma perché la creazione da un'Intelligenza e non diversamente? Il fatto che io non sia da me implica necessariamente che sia stato creato da una Mente, che ha voluto crearmi, e poteva non crearmi e niente creare? Non potrei essere il risultato di una formazione naturale? Sí, se non fossi spirito, mente. Se nasco e sono spirito e mente non posso nascere se non dallo Spirito, dalla Mente. Non sono posto dal « caso » perché nessun spirito è tale per caso. Ho dunque anche una finalità non aggiunta estrinsecamente dal di fuori ma intrinseca al mio stesso essere: per il fatto che non sono da me, sono dall'Altro, e sono *per* quest'Altro, che non è il caso o l'evoluzione o che so io. Sono vincolato ad una destinazione, non ad una necessità naturale. Solo la Mente può creare delle menti, attività spirituali, come tali aventi un fine, che non può non essere anch'esso di ordine spirituale, e, come fine supremo e assoluto, non può essere che l'Essere spirituale assoluto.

Sapere da dove comincia la mia esistenza è anche sapere *dove* essa finisce: *io sfocio nella mia sorgente.*

Nella primordiale coscienza interiore del mio esistere, del mio « trovarmi » esistente vi è già la coscienza oscura, incoata, che non sono da me ma dall'Altro e, dunque, per l'Altro da cui sono. La conoscenza riflessa *deve* « intonarsi » a questa primordiale interiore coscienza che io sono creatura e, come tale, *da* e *per* il Creatore. Se la riflessione le discorda, non è piú esplicazione e chiarezza del sapere primitivo, ma menzogna o errore, che la coscienza interiore può sempre smentire o correggere.

La mia origine, il mio attuale esistere e il mio fine non mi fanno escire dall'essere: l' Essere da cui sono, l'essere che io sono e l' Essere per cui sono. E siccome nel mondo non sono solo, si aggiunge ai precedenti il problema degli esseri con cui coesisto. Vincolo tra me e l'Altro, vincolo tra me e gli altri: ma siccome gli altri non sono il principio né io il loro, il vincolo tra me e gli altri e qualunque altro rapporto o vincolo non sono fine a se stessi, ma tramite per il conseguimento del fine comune, che è sempre l'Altro, da cui tutti siamo. È l'ontologia o il regno dell' Essere e il mondo degli esseri, nel quale l'Altro non è mai assente, in quanto è il principio e il fine assoluti di ogni essere creato. Non posso mai « trovarmi » fuori dell'essere senza perdermi. L'essere è una necessità invincibile: si mostra da sé e mostrandosi esclude il puro nulla. Ci obbliga a riconoscere, prima di ogni esperienza esteriore, che senza di esso non vi è esperienza possibile e libertà. È la grande scoperta del Rosmini. L'essere come Idea mi obbliga, anche quando suppongo il Nulla, a negare questa negazione e ad affermare l' Essere. La genuina coscienza di me mi dice che io sono, ma, nella scoperta del mio essere, mi attesta che non sono da me e dunque mi fa testimonianza dell' Essere da cui sono e di cui, in certo modo, partecipo. La ragione del mio essere è l' Es-

sere, ma al di sopra dell'Essere non vi è niente da cui l'Essere derivi: l'Essere è egli stesso la sua ragion d'essere. Creato dal nulla, io emergo dall'Essere, per un atto libero che, quantunque di natura diversa da quella dell'Essere, mentre mi distacca, mi unisce all'Essere: staccato da Lui, non sono da Lui disunito e perciò vi tendo. Sono interiorità, della quale l'essere come Idea non è solo l'oggetto assoluto, ma il segno dell'Interiorità assoluta. L'esistente non è « fenomeno cosciente », cioè un manifestato, ma un'essenza che si manifesta, non un realizzato, ma un realizzantesi; non s'identifica con la forma che assume nello spazio e nel tempo, ma è *colui che* assume forma nello spazio e nel tempo.

Ho coscienza di essere un ente, che voglio, come impegno e in libertà, realizzare senza contraddire alla mia essenza: sono chiamato al sacrificio: sacrificare all'io autentico, al mio essere creatura, il non-io accidentale. La coscienza di me esige questo sacrificio, reclama di essere conosciuta vera e riconosciuta per tale. La coscienza mi dà l'attestazione di un io che non è da sé: testimoniando di me stesso, testimonio del Tu. Debbo rendere questa duplice testimonianza, che è duplice carità: amore per me e per il Tu. Il punto di partenza non può essere che il recupero costante e tenace del mio essere, perenne e mai stanca testimonianza di me. Ma ogni volta che mi rendo testimonianza e non mi smentisco, testimonio del Tu: nel momento che sono il « martire » di me, sono il « martire » di Dio. È la mia professione di uomo, la fedeltà che mi debbo, quella che il mio essere esige con diritto perché si tratta di essere o di non essere: trasgredire non è voltafaccia, ma tradimento totale.

18. « *Naturalità* » *e* « *transnaturalità* ». — Ad evitare equivoci e dunque possibili interpretazioni errate, precisiamo che per « finalità soprannaturale » non intendiamo la

salvezza dello spirito attraverso il dono gratuito della Grazia, come se il conseguimento di tale finalità fosse intrinsecamente necessario. Certo, la finalità ultima che l'uomo si prefigge è quella della sua salvezza eterna, ma essa non dev'essere disgiunta dall'altra di fare la volontà di Dio, cioè di amare Dio assolutamente, atto che deve avere come fine assoluto lo stesso amore di Dio, anche a prescindere dalla salvezza e dalla perdizione. A questa preoccupazione l'uomo dev'essere quasi indifferente, non nel senso, diciamo pure stoico, che non gliene importi al punto da fare della sua indifferenza una sfida, ma nell'altro di accettare umilmente la decisione divina quale che sia. Pertanto « finalità soprannaturale » sta a significare soltanto che la finalità assoluta dell'uomo è nell'amare assolutamente Dio, che è l' Essere, la cui essenza non è univoca a quella di tutti gli altri enti e perciò trascende incommensurabilmente tutto il creato.

Tale chiarimento del senso di « soprannaturale » contribuisce a chiarire il termine *trans-naturale*, attribuito da noi alla natura umana. Non intendiamo dire che la natura umana, come tale, sia destinata necessariamente all'ordine soprannaturale della Grazia, per cui si troverebbe, in questo senso, in uno stato naturale di soprannaturalità, ma ben altro. E cioè: la natura umana, costituita ontologicamente da un elemento — « naturale », perché essenziale ad essa — che la fa infinita capacità di sentire pensare volere, nell'ordine della natura non trova niente che possa essere oggetto adeguato di questa sua capacità, l'oggetto infinito e assoluto del suo amore infinito; pertanto, come natura umana, è spinta a trascendere l'ordine naturale, a porre il suo fine ultimo al di sopra della natura e al di là della sua esistenza nel tempo. In questo senso, è « naturalmente trans-naturale ». È ciò che abbiamo detto anche « vocazione assoluta », dove il « chiamare » da parte di Dio, s'indirizza a una sua creatura, che ha dentro di sé una presenza:

la divina chiamata è anche interiore appello dell'uomo a Dio. Riteniamo pertanto che il cosiddetto *stato di pura naturalità dell'uomo* sia un'astrazione, piuttosto stato « paranaturale », cioè inferiore alla sua natura di uomo. Al paganesimo anteriore al Cristianesimo, come a quanti ignorano il contenuto della Rivelazione, manca la chiara consapevolezza della vera condizione umana: è il mondo « senza speranza », come dice S. Paolo. L'uomo nello stato di pura natura è l'uomo fuori del suo vero stato, « spostato » e perciò senza il suo vero fine: il movimento dello spirito non si giustifica piú. Quest'uomo allo stato di pura natura non esiste, non è mai esistito: dalla creazione, l'uomo, in qualsiasi situazione e conformemente alla sua condizione, ha sempre avuto un sentimento o un presentimento, una nozione oscura o chiara della sua finalità, quella che orienta e governa il suo dinamismo spirituale e lo pone al di sopra dell'universo creato. In concreto, dunque, l'uomo è per sua natura nello stato di « trans-naturalità » che è la sua vera « natura », cioè ha e conserva l'attitudine a stimolare e a ricevere ciò che, compiendolo, gli fa attuare la sua finalità ultima. Certo il dono del soprannaturale è gratuito, ma per il fatto che può esser dato come elevazione e perfezionamento dell'umana natura, conferma che quest'ultima è disposta a riceverlo come suo fine supremo e che, dunque, essa è « natura » allo stato transnaturale o il cui stato è la transnaturalità. D'altra parte, questo stato dell'uomo, questa sua condizione ontologica, implica una sua partecipazione dell' Infinito o dell' Essere nella forma che nelle pagine di questo libro ci sforziamo di dimostrare e chiarire. Tale partecipazione orienta l'uomo, ente finito, all' Essere, suo fine ultimo, che egli non può attuare *realiter*, senza l'aiuto gratuito dell' Essere stesso, sperabile ma non necessariamente esigibile.

Ma l'uomo intero deve tendere ugualmente all'infinito; gli giova, perché solo cosí può realizzare tutto il finito

che può ed è; e chi si fa tutto quello che è, è « perfetto » come uomo e può sperare nella elevazione della sua natura al compimento o alla perfezione massima.

Questo *status*, vocazione profonda dell'uomo, è indubbiamente condizione d'inquietudine e tristezza. Ma tutte le grandi vocazioni hanno compagna la tristezza, come tutte le cose che sentiamo, pensiamo, viviamo e facciamo sul serio. Solo i « dilettanti » sono spensieratamente allegri, quando non sono schiacciati dalla pesante tristezza della loro superficialità. Ma forse nella tristezza, che accompagna ogni profondità — è certamente quella sublime indisgiungibile dalla nostra condizione — è la felicità piú umana dell'uomo. Enigma? Certo, ma l'uomo è un « enigma » vivente, che richiede una soluzione esistenziale e radicale. Al fondo del fondo, tale soluzione è il « mistero » che rischiara l'enigma. L'uomo, fuori del suo enigma, è impenetrabile ed incomprensibile a se stesso ([23]).

(23) Superfluo aggiungere che qui l'uso del termine « naturale » non ha niente che vedere con quello depotenziato e immiserito dal positivismo e da alcune correnti idealistiche o d'ispirazione idealistica, esse stesse positivistiche e materialistiche, secondo le quali l'aspirazione « naturale » a Dio o ad una destinazione soprannaturale non indica altro che alcuni bisogni dell'uomo, il quale con l'immaginazione finge e crede che realmente esistano Dio e un'altra vita, che pertanto sono solo « proiezioni » di quei bisogni. La nostra posizione è antitetica a questa e sua implicita confutazione.

PARTE SECONDA

INTELLIGENZA MORALE E RAGIONE ETICA

1. *L'equilibrio « normale » della volontà morale e la sua umanità profonda.* — La « lanterna di Diogene » è celebre quanto questo bizzarro filosofo. Cercava l'uomo; a distanza di millenni, tra tanti e tanti uomini, lo cerco anch'io, lo ha sempre cercato ogni uomo che si è posto problema a se stesso. Naturalmente non sto dicendo per quanti insulsi vivono tutta la vita con piena ed immutabile soddisfazione di se stessi. Noi seguiremo la dialettica della vita morale, fino a trovare la *normalità* della volontà, cioè al punto in cui essa realizza la norma in tutta la sua forza normale. Dunque stiamo andando lontano, alla ricerca della *misura* che, per pienezza, rompe tutte le misure, le include ed oltrepassa. Molto lontano ed anche molto vicino, in quanto non ci metteremo mai al di sopra dell'uomo né ci faremo tentare dall'abnorme e dall'assurdo: resteremo al livello dell'uomo, ma di tutto l'uomo, nelle sue profondità metafisiche. Noi chiediamo alla sua volontà, attraverso l'analisi piú rigorosa, esigente e critica, di essere tutta la volontà che può essere. Ciò comporta liberarsi dalle mediocrità senza andare nell'eccezionale, smantellare infingimenti ed ipocrisie, denudare vizi che si ammantano di virtú, vincere egoismi splendidi e anche sublimi, ecc. Operazione certamente dolorosa, ma necessaria e salutare. Per la morale comune la nostra potrà anche scandalizzare; certo sconcerterà le persone « meticolosissime » quanto ad « onestà » sociale. Si tratta infatti di raggiungere un equilibrio (dico equilibrio, non pazzia) al di là, non contro, degli equilibri parziali, tutti insufficienti ed inefficaci: *l'equilibrio normale della volontà, inserito nell'equilibrio*

integrale e totale della condizione umana. Pertanto alcune idee, affinché attingano la loro pienezza e profondità e significhino tutto quanto son capaci di significare, verranno recuperate nella loro potenza intatta e genuina, trattate ad alta tensione. Assumeremo parole del linguaggio morale nel loro senso genuino e pieno. Molte di esse, di cui abusiamo nel linguaggio comune, se prese in tutta la loro forza normale rivelano una potenza insospettata; una sola, nella pienezza della sua carica di significato e vissuta come norma di vita, di primo acchito, è sufficiente a schiacciare un uomo. Non ci accorgiamo di ciò quando le assumiamo non al loro limite normale, ma adattate, e perciò depauperate, al nostro livello del momento. Ciò non significa che una parola abbia tanti significati quanti sono gli uomini che l'adoperano in un determinato momento, ma che essa manifesta tante gradazioni del suo significato, corrispondenti ciascuna al livello di vita spirituale di chi l'adopera. Vi è nelle parole (nelle idee) dell'umano linguaggio tanta pregnanza di significato da farle essere, una per una, infinite ed inesauribili. Una morale integrale, cioè della normatività totale della volontà, non può assumerle che in questa loro pienezza.

Evidentemente potranno ferire, ma se bene intese e non fraintese, copriranno spirito e corpo di ferite che sanano. Del resto ogni operazione chirurgica è dolorosa; è doloroso prendere di petto aspetti della nostra umanità piú sensibile, ma è necessario se vogliamo riscattarla in un'umanità piú profonda e vera. Ora, quella morale è la piú spietata e singolare delle chirurgie: non si esercita sugli altri se non si esercita nello stesso tempo sull'operatore: il chirurgo è egli stesso paziente. Ma è la meno atroce, anche se a volte crudele, e perciò la piú consolante: non esige mutilazioni anche se apre ferite. La morale non comanda di privarci del corpo o di altro, ma solo che ogni nostra attività si comporti conformemente alla norma che le è

propria e realizzi il suo equilibrio senza sopraffare le altre e i loro corrispondenti equilibri. Anzi, esige che ogni forma di attività attui il suo equilibrio normale e lo inserisca nell'equilibrio totale della vita dell'uomo, in modo che tutti gli equilibri concorrano solidali alla formazione di quello integrale dell'uomo integrale. Dunque la morale nel momento che ferisce e denunzia la disformità o parzialità di una nostra attività, sacrifica la nostra umanità superficiale per riconquistarla purificata, in quanto ha di valido, nella nostra umanità superiore, la piú compiuta ed integrale. Precisamente il nostro compito sarà di riscattare l'uomo empirico per spingerlo a vivere nell' Essere, dove è inizialmente inserito e a cui teleologicamente tende. Oltrepassare il temporaneo per attingere l'eterno, secondo la regola platonica, il κόσμος τέλειος per cui ha senso vivere e lottare, sia pure tra errori e cadute. Si tratta di un cambiamento di prospettiva: non giudicare, e valutare, l'eterno o il tempo stesso dal punto di vista del tempo, ma giudicare il tempo dal punto di vista dell'eternità; piú che cambiamento, rovesciamento, per cui il tempo, il corso del mondo, si riscatta in una significanza che l'oltrepassa. A questo livello, l'enigma dell'esistenza, che non è sogno, trova la sua soluzione verace e totale, integrale e unitaria, i valori s'invertono e si presentano nella loro gerarchia normale: sarà plebe il ricchissimo che vive solo di vita animale, sarà principe il diseredato che sa vivere di vita spirituale, anche se tra mille cadute. Del resto — e qui la morale mostra il suo volto umano anche se sempre intransigente — lo stesso vivere al livello della norma, dove l'aria è terribilmente pura e fortemente ossigenata, siccome vi si vive con tutta la nostra condizione umana, comporta una lotta cosí serrata e continua con le nostre passioni insane ed egoismi, con i nostri capricci ed arbitri, con tutta una gamma di seduzioni, che può ad un certo punto far cadere per stremo di forze. Non dubitiamo che sarà pronto a con-

dannare (e non gli parrà vero) chi non è mai caduto perché mai salito un millimetro al di sopra della sua boriosa mediocrità, o chi riesce a cadere soltanto dalle proprie pantofole.

Noi, dunque, ci proponiamo di recuperare e comporre il volto dell'uomo nella sua umanità vera, esigente come la morale che la costituisce. Essa si compone al livello della volontà morale, la cui norma è costitutiva dell'umanità profonda dell'uomo. L'umanità *buona*, profondamente buona come dicevamo sopra, è maschia. Nei grandi momenti della vita non sa piangere perché sa soffrire in silenzio, smette di ridere perché sa godere nell'intimo, sa amare senza che si veda; si manifesta cancellando i segni empirici del dolore, della gioia, dell' amore e componendo perfettamente le linee del volto, che di essa diventa espressivo. Non che il dolore e la gioia, l' amore ed altri sentimenti siano « debolezza » e « pazzia » e che saggezza e forza siano l' imperturbabilità e l' indifferenza interiore: nelle commozioni sincere si sorride da tutte le lacrime e nei dolori profondi si piange da mille sorrisi. L'etica non morale del superuomo di tipo stoico e spinoziano confonde la debolezza delle manifestazioni esteriori dei sentimenti umani, con l'umanità potente e virile del saper gioire amare e soffrire, di cui vuol privare l'uomo privandolo cosí della sua stessa umanità. Altro è comporre un volto di dolore e gioia senza lagrime o riso, altro è sradicare l'uomo da se stesso gettandolo nell'indifferenza del « superuomo », al di là del dolore, della gioia e dell'amore. L'esperienza insegna quanto sia difficile avviare e disciplinare l'umanità empirica ed accidentale dell'istinto, quanto facile che il suo psichismo vitale di istinti, bisogni ed emozioni prevalga sulla vita spirituale e sulla nostra umanità essenziale; quanto sia difficile, cioè, realizzare quell'*armonia morale*, in cui l'uomo coglie la pienezza non compiuta del suo essere, dove istinti bisogni sentimenti non sono piú ostacolo

alla libertà e alla norma e dove la legge cessa di essere comando e timore per diventare partecipazione gioiosa, fatta di obbedienza libera e di amore consapevole: non comando che divide l'uomo tra ciò che fa spontaneamente e ciò che fa per obbligo di dovere, ma norma che, ordinando la spontaneità e la immediatezza della vita, la rende solidale con i suoi fini spirituali in un atto — l'atto morale — unificatore dell'uomo integrale e fondamento per un possibile compimento superiore.

Ma proprio questa umanità normale, nei conflitti tra arbitrio e libertà, capriccio e dovere, passione e bene, esige, per sua difesa, sviluppo e realizzazione che l'arbitrio ceda alla libertà, il capriccio al dovere, l'istinto o la passione al bene; e che il fatto ceda, e se ne lasci come abbracciare, alla bontà che è amore e all'amore, che come tale, è sempre *buono*. Anche nel caso in cui un'azione comunque contrastante e negativa della norma morale, ci arrecasse grandi vantaggi e piaceri, o richiesta dalla pietà, contribuisse a dare benessere materiale e pure un momento di gioia a noi stessi o ad una persona quale che essa sia (cioè soddisfacesse il nostro istinto umano), pur nel desiderio che tale benessere o sollievo non fosse negato e nella partecipazione alla nostra o altrui situazione con estrema simpatia umana, quell'azione non dev'essere compiuta. Vi sono « favori » o « soccorsi » che vanno rifiutati anche al volto della fame e della morte, sia esso nostro o d'altri; vi è una spontaneità emotiva che va disciplinata e anche sospesa. « Disumanità » o « inumanità »? No. In chi chiede soccorsi o favori a costo di atti moralmente negativi, vi è una duplice disumanità anche se a volte inconsapevole: *a*) quella egoista di chi, oppresso o accecato dal suo bisogno, domanda senza piú tener conto di quanto costi all'altro questa richiesta, che è la disumanità di chiedere ad altri quello che non deve dare e di metterlo cosí al centro di un doloroso conflitto tra la norma e la compassione; *b*) e quella che

chiede di sconfessare la legge in nome della pura pietà umana indiscriminata, che comporta, nell'atto stesso della richiesta, la negazione della umanità profonda. Se la compassione vince, quell'atto cosí detto umano è vuoto di autentica umanità e miseramente ricco dell'empirica umanità a spese e contro la norma morale. Lo stesso discorso vale meglio e piú per noi stessi: se l'immorale è richiesto dalla pietà verso noi, cioè se in una situazione di bisogno, vinti dalla nostra umanità istintiva e inferiore, c'inducessimo a procurarci vantaggio chiedendo a noi di compiere un'azione moralmente illecita e la compissimo, sacrificheremmo al *noi* empirico il nostro *noi* autentico, saremmo egoisti verso noi stessi. È certo però che la legge morale sa spesso comporre questi conflitti ad un livello che apparentemente può sembrare la sua sospensione, mentre ne è il suo recupero piú alto. Per ora basta dire che, se dai conflitti che la vita presenta, si vuole comporre un'umanità vera, non c'è che sentirsi solidali nel dolore e nella gioia degli altri, ma alla luce della norma morale, la sola che redima i sentimenti e dia loro significato, che non sia di ingannevole conforto per chi soffre e per chi soffre dell'altrui soffrire. È un conforto solido e direi perenne, una volta che la nostra umanità istintiva ha trovato la sua disciplina nell'unità profonda, sapere accettare i nostri dolori o bisogni, anche estremi, pur di non toccare la inviolabilità della norma, a testimonianza dell'obbedienza e dell'ossequio ad essa. Tale conforto, che è affermazione di umanità, non ha prezzo ed è immensurabile a qualsiasi soddisfazione ottenuta a costo della legge e a beneficio dei nostri istinti. Piegare la nostra umanità profonda a quella istintiva è distruggere l'uomo nell'uomo, la persona per l'individuo, nel momento stesso che c'illudiamo di costruirla, perché è assecondare la spontaneità cieca e soggettiva dell'istinto, contro la norma della volontà morale, è essere antiumani. Nel caso che l'umanitarismo inferiore prevalga contro la libertà e la

norma, non abbiamo arrecato conforto né a chi ce l'ha chiesto sotto la pressione dei suoi bisogni, né a noi che lo abbiamo concesso, pure dall'istinto dominati: abbiamo semplicemente soddisfatto degli istinti reciproci e ci siamo saziati di egoismo. Allora ci scontriamo da nemici e ci disprezziamo reciprocamente. Invece, nella partecipazione del dolore (il tuo e il mio) e nel comune ossequio alla norma c'incontriamo affratellati nello spirito e testimoni della nostra umanità perenne. Questo migliora ed educa. In breve, è umanità essere disumani quando l'essere umani secondo l'istinto è offesa di quei valori per cui l'uomo è uomo. *Il livello normale dell'umanità dell'uomo non può essere disforme dal livello normale della volontà morale.*

Nei casi in cui quest'umanità secondo la norma costasse la vita, il sacrificio acquista valore di consapevolezza della nostra immortalità, alla presenza e nella partecipazione dell'eternità del valore. Vi è un'umanità profonda e totale che manifesta la sua forza redentrice e pure il massimo del suo amore umanissimo, anche (proprio, direi) lasciando morire e morendo; e tutto compone in letizia e salute.

2. *La morale evangelica e la rivelazione dell'uomo all'uomo.* — Queste parole non significano che noi vogliamo attingere ai dati della Rivelazione, perché la morale, in sede filosofica, si giustifica da se stessa. Se mai, una volta fondata, si potrà vedere se ha il suo compimento nella Rivelazione. Qui vogliamo dire ben altro.

Si è d'accordo, almeno tra quanti si dicono cristiani, che la Parola ha rivelato Dio all'uomo. Bisogna però aggiungere anche che Essa ha rivelato *l'uomo all'uomo stesso.* Prima della Rivelazione, l'uomo non conosceva il vero Dio; noi aggiungiamo che non conosceva neppure molte cose intorno a se stesso; come dice Pascal, gli uomini non sapevano « s'ils étaient grands ou petits » (*Pensées,* 432). Si considerino soltanto alcuni concetti, come quelli di « crea-

zione », « persona », « libertà », « amore », « spirito » e si vedrà come, nel loro significato profondo ed autentico, siano stati rivelati all'uomo di colpo, con una pregnanza di originalità che non ha riscontri nel pensiero precedente. Se quei concetti confrontiamo a quelli corrispondenti del pensiero greco, anche di Platone e Aristotele, appare evidente come nel Cristianesimo significhino ben altro e contengano maggiore ricchezza, a prescindere anche dal loro significato teologico. Senza il Cristianesimo, in breve, i termini « creazione », « persona », « libertà », « spirito », « amore » e altri ancora, non avrebbero avuto il significato che hanno e quanti si dicono anticristiani o nemici della morale evangelica, adoperano questi termini con un determinato senso solo perché il Vangelo li ha disvelati, rivelando, come dicevamo, non solo Dio all'uomo, ma l'uomo a se stesso.

Si aggiunga che la Rivelazione, svelando quei concetti, ha fatto che lo spirito umano sia piú grande dell'universo intero, capace di contenerlo senza esserne contenuto. Essa ha dato all'uomo il concetto autentico di « spirito » e con esso la capacità di scoprire in lui il senso delle cose, lo ha fatto *libero* cioè capace di comprendere che egli non è un « elemento » del reale ma il senso di tutta la realtà: da allora le cose lo toccano con rispetto. Il pensiero precristiano comprese che l'anima è immortale, ma non comprese che è un abisso, dove tutto l'universo può sprofondare senza riempirlo. In questo senso, il Cristianesimo ha svelato alla filosofia nuovi orizzonti e le ha dato chiara e profonda coscienza che il suo vero problema è l'uomo; che è *omocentrica*, di un omocentrismo che è teocentrico, perché, come stiamo dimostrando, è vera l'affermazione di Agostino: *ubi Deus, ibi homo*, piuttosto che *geocentrica* o cosmologica come è la filosofia greca e soprattutto quella aristotelica; che perciò il suo problema centrale è quello dell'uomo e del suo destino. Ora considerare la filosofia

come una scienza tra le scienze, quando si è scoperto che il suo oggetto e metodo sono diversi da quelli delle scienze naturali, è identificare il problema della « saggezza » con quello della « scienza » e dare alla ricerca filosofica un senso che porta a considerare l'uomo non piú persona, ma cosa. La filosofia — il Cristianesimo le ha dato questa consapevolezza — non è *cognitio rerum* ma *cognitio hominis* e per conseguenza non è scienza rigorosa (*strenge Wissenschaft*), per usare un'espressione di Husserl, allo stesso titolo delle altre scienze, perché in tal caso si riduce ad una serie necessaria di operazioni matematiche o logiche. Pertanto, la « metafisica », che è la filosofia, con il Cristianesimo non può essere piú — se non vuol essere una scienza naturalista e perciò non piú filosofia — conoscenza del « fisico » immateriale o astratto, com'è in Aristotele. Né l'uomo può essere inteso come un animale senziente e razionale, perché egli, attraverso il Cristianesimo, ha scoperto di essere « spirito » incarnato, *animale spirituale*. Come spirito, oltrepassa il livello delle cose e anche il puro ragionamento, in quanto alla sua intelligenza è presente una verità che non proviene dai sensi, che rende possibile la stessa conoscenza razionale e non può essere adeguata dalla conoscenza dell'intero creato o del reale spazio-temporale.

Ciò non significa che quei concetti siano solo verità di fede, misteri o dogmi che oltrepassano l'ordine naturale della mente umana; al contrario (prescindendo dal loro senso teologico) sono verità comprensibili dalla nostra ragione. Appartengono alla Rivelazione perché fanno parte del suo contenuto, ma, come comprensibili naturalmente, sono anche verità di ragione. Si potrebbe osservare: anche se *di fatto* quei concetti, cosí come li abbiamo con il Cristianesimo, vengono dalla Rivelazione, *di diritto* bisogna ammettere che li avremmo avuti anche senza la Rivelazione attraverso il naturale processo e sviluppo della men-

te umana. Noi crediamo di no e spieghiamo in che senso. A parte la considerazione evidente che il porre la questione in questi termini sia molto discutibile, in quanto sappiamo quel che è avvenuto di fatto e non possiamo in alcun modo sapere né indovinare quale sarebbe stato lo sviluppo del pensiero umano, e fino a che punto se il Cristianesimo non fosse ancora comparso nel mondo, si può obiettare che, senza la Rivelazione simultanea, da parte di Dio, di Dio stesso all'uomo e dell'uomo a se stesso, la possibilità che l'uomo avesse potuto svelare da se stesso quelle profondità di sé che gli ha fatto conoscere la Rivelazione, si presenta come un'impossibilità, in quanto quella piú completa e profonda conoscenza razionale di se stesso è stata promossa in lui dalla Rivelazione, quale condizione necessaria per l'efficacia della Rivelazione stessa, che solo questa poteva dargli nel momento che gli rivelava Dio. Possiamo dire anche cosí: alcune verità, che sono la sua verità piú profonda, l'uomo le ha razionalmente comprese, e perciò ha scoperto se stesso, in occasione della Rivelazione della verità soprarazionale, che ha provocato una scoperta piú piena della sua condizione umana e promosso una piú alta conoscenza, conveniente ed idonea all'accettazione per fede della Rivelazione stessa. Noi crediamo che sia impossibile poter penetrare e intendere in tutta la sua verità il concetto di uomo, cosí com'è nel Cristianesimo, prescindendo da Dio cosí come all'uomo Egli ha voluto rivelarsi. I concetti di « creazione », « spirito », « persona », « libertà », ecc., assunti anche nella sola pregnanza di significato umano, e dalla mente umana comprensibile, che hanno nei Testi evangelici, prescindendo dalla Rivelazione che Dio fa di Se stesso non possono essere piú intesi fino in fondo perché abbassati ad un livello inferiore o fraintesi; e, se assunti in tutta la loro pienezza, resterebbe incomprensibile all'uomo come, senza il Dio rivelatore e rivelato, egli possa toccare profondità di se stesso cosí abissali e so-

prattutto vivere e pensare a quel livello che, pur riconosciuto umano e rispondente al suo ordine intrinseco, gli si presenta impossibile a realizzare.

Del resto, l'avventura è stata tentata e il pensiero moderno da circa cinque secoli la sta correndo. Ha voluto accettare il Vangelo come puro testo di morale, teorizzare in sede filosofica (cosa legittima, se non si rinnega il resto) i concetti di « creazione », « persona », « libertà », ecc. quali il Cristianesimo li ha rivelati e, nello stesso tempo, negare non solo la Rivelazione, ma anche l'esistenza di Dio, cercando di « tradurre » la teologia cristiana in termini di antropologia, di applicare all'uomo il « discorso » di Dio. Cinque secoli di esperienza filosofica in questo senso dimostrano inoppugnabilmente come quei concetti siano gradatamente decaduti fino a farsi incomprensibili e come accettarli sulla base del razionalismo assoluto sia sciuparli e perderli al punto da non intenderli o fraintenderli. Ripetiamo che l'uomo può comprendere quelle verità, che dunque in questo senso appartengono all'ordine razionale, ma che non le avrebbe scoperte da sé in un grado dello sviluppo della sua mente, in quanto, se tale conoscenza di sé avesse acquistato prima che gli si fosse rivelato il Dio che l'ha nello stesso tempo rivelato a se stesso, sarebbe rimasto annientato d'aver toccato tanta profondità della sua natura; avrebbe avvertito con sgomento di essere piú di se stesso, senza darsene ragione; avrebbe avuto il senso di una elevazione della sua natura a qualcosa di incomprensibile. Invece la Rivelazione rivelando l'uomo all'uomo e nello stesso tempo Dio, nel momento che fa crescere l'uomo nella piena conoscenza di se stesso, gli presenta il Principio e il Fine assoluti da cui tanta profondità trae origine e a cui tende.

Ciò significa che non si può costituire e giustificare la filosofia indipendentemente dalla Rivelazione? No, ripetiamo; significa che, dopo il Cristianesimo, non ha senso

costruire una filosofia ignorando il Cristianesimo, in quanto, o lo si ignora veramente e la si costruisce su un grado di conoscenza dell'uomo inferiore a quello che l'uomo ha acquistato di sé attraverso il Cristianesimo; o si dice di ignorarlo e in realtà si usano i concetti di « creazione », « persona », « libertà », ecc., quali li ha dati il Cristianesimo e non lo si ignora piú, anche se si rifiutano di esso le verità soprannaturali. Significa allora che bisogna accettare senz'altro il concetto di uomo quale è stato dato dal Cristianesimo? Neppure, perché qui, oltre a non sostenere la tesi che la filosofia si può fondare solo sulla Rivelazione, non si dice *a priori* che quel concetto sia vero perché rivelato. Significa che noi assumiamo quel concetto, dato che esso può essere inteso anche per via di ragione, e ne esaminiamo criticamente, prescindendo dalla Rivelazione stessa, la validità: ci sforziamo cioè di provare che esso è vero o rispondente all'ordine dell'uomo. Non può l'uomo *a priori* rinunziare a sondare la validità di un concetto, cioè rinunziare a sapere se egli sia veramente quello che gli hanno detto di essere. Si tratta, in fondo, per lui di sapere chi egli è. Successivamente, fondato l'uomo, conosciuto il suo ordine conformemente alla risposta della indagine critica, si potrà vedere se tale uomo trovi la sua chiarezza assoluta e la sua evidenza totale nella verità della Rivelazione. In breve, il Cristianesimo ha rivelato all'uomo un ordine spirituale, ritenuto il solo confacente alla sua natura, che l'umanità precristiana ignorò anche se qua e là intravvide; tale ordine ha elevato la « ragione etica » ad « intelligenza morale ». Ci incombe l'obbligo di indagare se sia vera la sola ragione etica del mondo precristiano o se sia vera anche l'intelligenza morale a cui, senza negarla in ciò che ha di vero, l' ha elevata il Cristianesimo, rivelando all'uomo tutto l'uomo, cioè dandogli tutta la verità di se stesso e dalla sua mente comprensibile. E tutta la nostra ricerca può definirsi un

pressante invito all'uomo di *essere tutto l'uomo che è, di restare fedele alla sua integrale natura di uomo.*

3. *Le rettoriche del male e del bene. - Ambiguità e alternativa.* — Come abbiamo già accennato, i sentimenti e i pensieri dell'uomo sono senza fondo: difficile afferrarli nella loro interezza e genuinità. Anche i piú comuni ed elementari presentano una complessità impressionante, se analizzati ed approfonditi. In un gesto, in una parola, in uno sguardo, vi è alle volte tanta complicazione di bene e di male, che, a ficcar l'occhio dentro, ci si perde come in un abisso. Ciò rende molto difficile la valutazione delle nostre azioni e la delimitazione netta delle nostre responsabilità. È piú facile, se gli comandiamo, essere ubbiditi dal corpo che dalla ragione; è difficile governare la volontà e l'intenzione, contenere l'infinita potenza della libertà. Sembra quasi che l'uomo sia diviso dall'antitesi del bene e del male e non riesca ad essere né interamente buono né interamente malvagio. Nel cuore di ogni uomo, anche in quello piú disinfettato, vive sempre un insetto; come in quello del piú perverso abita sempre un sentimento di bontà ([1]). Forse nessuno quanto chi è capace di male si meraviglia di quello fatto dagli altri.

In questa gran questione del bene e del male pare « che tutti si siano un giorno accordati per mentire, e da allora mentiscono, tutti dicono di odiare il male, ma dentro di sé lo amano », sembra che i fili che muovono gli uomini « siamo tenuti dal diavolo ». Cosí Dostoewskij nei *Karamàzov*. Si considerino i personaggi di un dramma, commedia, poema, romanzo, ecc.: difficilmente sono senza peccato. Si può dire che non vi sia al mondo libro senza peccato o colpa. Ed ogni autore attinge i suoi personaggi dalla vita

(1) « Chi è sicuro di non chiudere, nei cupi abissi del suo cuore, un germe di malizia, e fors'anche un tesoro d'ira di Dio? » (Rosmini, *La Dottrina della Carità*, Discorso IV).

reale e da se stesso; anzi da se stesso profondamente e nei peccati dei suoi eroi proietta anche i propri. È una forma indiretta di confessione, anche se a metà, anche se da moralista.

A qualunque vista ci si può sforzare di assistere piú o meno indifferenti, ma non c'è indifferenza che non si scuota sensibilmente allo spettacolo di un uomo che in un momento di consapevole o inconsapevole sincerità si decide a vomitare tutta la propria anima. Nel cuore di ogni uomo vive la folla infinita degli uomini tutti: nessuno può dirsi sicuro di non essere potenzialmente capace di vizi e delitti, anche i piú orrendi. In ciascuno di noi, in atto o in potenza, tutta l'umanità con la mole del male di cui è capace, « vi si ubbriaca, vi si uccide, vi si afferra per i capelli », secondo una espressione efficace di Baudelaire. *Omnia munda mundis.* Ma quanti i puri nel cuore, nelle intenzioni, negli occhi, nelle mani, ecc.? Vi sono atti mentali carichi di concupiscenza ed atti istintivi con una nota di spiritualità; vizio e virtú si mescolano in modo da disarmare o disorientare ogni capacità discriminativa. Ogni atto umano include sempre qualcosa del corpo e dello spirito, che nella mappa dell'uomo non hanno regioni separate, ma un territorio in comune. La guerra è intestina, dell'uomo nell'uomo. Quando si crede di vivere al sole del bene, un attimo dopo si è all'ombra del male; *le corna della tentazione bucano la terra anche sotto i piedi dell'anacoreta.* Non si tratta però d'inimicizia irriducibile tra corpo e spirito, come se l'uomo fosse irrimediabilmente diviso: il corpo non è tutto il male, né male; né la morale ci comanda di agire contro di esso, in quanto non possiamo agire che con esso. Precisamente la vita morale è la fatica continua di recuperare l'integralità dell'uomo, anche se attraverso l'alterna vicenda della trasparenza nel bene e dell'opacità nel male.

Appunto per ciò la presenza del male e l'ambiguità dei sentimenti come delle azioni umane non vanno esagerate.

L'amplificazione del male, con un artificio stilistico che la rende persuasiva, ne è una forma indiretta di esaltazione. È la *rettorica del male*; e la rettorica, in qualunque caso, falsa o altera la genuinità e la verità delle situazioni. Una rettorica del male che conclude al « niente di bene » che pur fa mostra di desiderare (2), si risolve nella negazione della morale e dell'uomo che ne è il soggetto e, in definitiva, nell'apologia del male universale. Da questo punto di vista, bisogna temere quei « moralisti » che nelle intenzioni e azioni degli uomini vedono soltanto male ed in ogni virtú un vizio camuffato. Quando non è ottusità morale, è morbosa ed esasperata sensibilità del negativo. Se veramente tutto nelle umane azioni ed intenzioni fosse male, non avrebbero piú senso la condanna del male, esortazioni, rimproveri, considerazioni melanconiche o pessimistiche. Ove tutto fosse male, nessuno si accorgerebbe del male: resterebbe cancellata la linea della vita morale. Superflua ed impossibile ogni recriminazione, una volta che il male venisse a coincidere con l'ordine stesso della natura umana.

---

(2) Una forma di « esaltazione » del bene vogliono essere, anche se non sempre, l'« ironia », il « sarcasmo », la « contraffazione » o la « caricatura » del bene stesso. Dico in questo senso: il disgusto esagerato per le azioni che si dicono buone (e non lo sono) e per una società che apparentemente sembra uniformarsi ai princípi della morale o della religione, provoca una reazione che si manifesta come ironia, sarcasmo, ecc. Il pagliaccio o il buffone che fa la caricatura o la contraffazione di alcuni aspetti della vita sociale, straziandoli coi suoi lazzi, smorfie e oscenità, esprime in fondo la sua disapprovazione per un certo modo di vivere e, nel momento stesso che sembra mostrare irriverenza mordace e petulante e sfacciata verso ogni forma di bene, manifesta il bisogno di vederlo realizzato veramente. Egli fa la caricatura o la contraffazione di una società che, con la sua ipocrisia e corruzione, è essa stessa caricatura e contraffazione del bene. Il pagliaccio in questo caso è la caricatura di una caricatura, la contraffazione di una contraffazione. Si può dire che la caricatura e la contraffazione, come l'ironia o il sarcasmo di alcuni scrittori, siano caricatura e contraffazione, ironia e sarcasmo del bene apparente per amore del bene reale.

Ma, anche in questo caso, il voler distruggere la moralità ed il concludere che l'uomo non è capace di bene autentico, si risolve, per la sua posizione rettorica e negativa, nella stessa negazione di quel bene che si ama tanto da deriderne le imitazioni mendaci. Non l'ironia dello scrittore o la contraffazione del pagliaccio sono rigenerative dell'uomo, ma il volto sereno e composto di chi il bene incarna e, incarnandolo, lo rende operante e diffusivo.

Anzi — e cosí la rettorica del male è portata alle sue conseguenze assurde — posto con i retori del male che l'ordine essenziale della natura dell'uomo è solo il male, siccome è male ogni deviazione dall'ordine ed è bene la piú rigida conformità ad esso, fare il bene, cioè deviare dall'ordine, sarebbe il male dell'uomo. Assurdo, in tal caso, pretendere che l'uomo alteri o distrugga la sua natura di male per fare il bene; sarebbe chiedergli un suicidio metafisico, cioè il massimo male! E all'eventuale obiezione che, ove tutto sia male, non ha senso di dire che è « bene » ubbidire alla natura malvagia dell'uomo, appunto perché tutto è male, rispondiamo subito che, in tal caso, non ha neppur piú senso parlare del male e per di piú parlarne sempre: la rettorica uccide se stessa. Cosí la condanna del male, in cui la rettorica del medesimo sommerge l'uomo, si risolve nella piú allettante esaltazione del male stesso, amplificato e glorificato. Se ben si considera, dunque, le forme paradossali e parossistiche di « assurdismo », « nullismo morale », « immoralismo assoluto », di cui è ricca la letteratura pseudofilosofica contemporanea, nella loro rettorica « sistematicità », non hanno alcun senso intelligibile, anche se comprensibili, e perciò meritevoli di tutta la nostra simpatia umana, come reazioni passionali ad una società sconvolta dal male ed ipocritamente mascherata di tutte le virtú cardinali ed anche teologali. Mettere in risalto quanto di negativo possa essere nell'azione umana — e ve ne è, anche in molte azioni che diciamo buone — e ridurre a questa negatività tutta la validità dell'azione stessa, come dire che essa non ne ha alcuna, è negare il bene. Ma nel momento stesso che « si pone » anche solo come problema la negatività assoluta della volontà e dell'azione, « si presuppone » già la positività del bene, altrimenti quel problema non potrebbe essere posto. Se la positività (il bene) è zero, non ha senso porre il problema del male o della negatività totale e assoluta. Se questo problema « si pone » è perché appunto « si pre-

suppone» che il negativo sia il negativo (quanto manca e perciò il suo limite e la sua finitezza) di un positivo. Nel momento stesso che si pone il problema del male, si presuppone la positività del bene per rilevarne i limiti e le manchevolezze; perciò è contraddittorio porre il primo problema negando il bene e ogni bene, in quanto la posizione di quel problema implica proprio il bene, cioè il positivo a cui manca qualcosa. Anche la posizione la piú negativa, la rinunzia totale alla vita, sia pure inconsapevolmente, importa un sotterraneo ed indistruttibile amore per l'essere. Chi esce dalla vita sbattendo la porta, osserva Schopenhauer, testimonia di avere tanto amore per l'essere da essere disgustato del suo essere. Ma il suo gesto è sempre un rifiuto, una bestemmia contro l'essere.

I limiti dell'azione buona hanno un senso solo in quanto servono a meglio affermarla nella sua autenticità, a preservarla, direi, dalla rettorica del bene: piuttosto che diminuirla, la risaltano e garantiscono. Pertanto, anche quando sappiamo che i buoni e i santi non siano esenti da debolezze, non cessiamo ugualmente di stimarne o venerarne le virtú, anzi li stimiamo e veneriamo in quanto, nonostante le debolezze inerenti alla natura umana, hanno saputo essere buoni e santi. Senza il peso tremendo della loro umanità vulnerata, le loro virtú ci resterebbero estranee e comunque non appartenenti alla nostra condizione. Forse perché il martire può avere momenti di esitazione, di scoraggiamento, di fugace arresa alle sue debolezze, bisogna negare valore alla sua testimonianza e concludere che tutto il suo eroismo è un'apparenza e sostanziali soltanto i suoi momenti di paura e scoraggiamento? Forse questi lo hanno fatto martire? È vero, secondo il detto comune, che non vi è grande uomo che sia tale per il suo cameriere o il suo barbiere; ma perché il cameriere e il barbiere hanno occhi per le piccolezze e le miserie, non per la grandezza dell'uomo che, se grande veramente, lo è ugualmente, malgrado le infinite miserie

che come uomo gli si addicono. L'uomo ha gran carico di miserie, ma non è grande per le sue miserie. Come la grandezza di un uomo grande non è invalidata dai pettegolezzi del suo cameriere o del suo barbiere, cosí la moralità dell'uomo non è annullata dai pettegolezzi scurrili o dal gusto degenere di qualche addozzinato moralista odierno. Un tal moralista si può paragonare al singolare visitatore di uno splendido palazzo, il quale, dopo aver preso cognizione di tutte le sue bellezze, ferma l'attenzione sui servizi igienici, soltanto questi appassionatamente descrive e solo da essi giudica il resto dell'edificio. Evidentemente « ha gusto » solo per essi.

Ma la rettorica del male, nelle sue forme piú recenti (diverse da quelle proprie del moralismo pessimistico dei secoli XVII e XVIII), ubbidisce ad una dialettica, che è insidiosa e sottile negazione della morale e di ogni morale. Essa è la conseguenza di una delusione, il risultato di una acquisita consapevolezza critica della illusorietà di un « mito » creduto verità. L'affermazione rettorica che tutto è male e che pertanto la vita è assurda, o è la conclusione di una superficiale amplificazione di quanto di male vi è nel mondo (moralismo dilettantistico); o è la conseguenza estrema della pretesa tanto sostenuta dalla filosofia del secolo scorso che l'uomo esprime un ordine assolutamente perfetto, definitivo ed assoluto — dunque al di là dei limiti inerenti alla sua natura — che la sua azione perfettamente adegua ed esaurisce. Ora tale pretesa equivale alla negazione della morale, in quanto, per ciò stesso che l'azione si suppone adeguare assolutamente il valore ed esaurirlo ed essere essa stessa l'assoluto valore, la moralità dell'uomo è posta « al di sopra » della morale. Da qui all'altra posizione che l'uomo deve porsi « al di sopra » dell'uomo, il passo è breve. Da questo nuovo punto di vista, la morale risulta un ordine di vita inferiore, degno dell'uomo ancora impegnato nella « meschina » distinzione del bene e del male, ma in-

degno dell'uomo che, oltrepassate e negate la morale e la sua umanità, si crea « superuomo ». Perciò Nietzsche negò la morale, la cristiana o quale che sia, e dettò il nuovo vangelo « non umano » del Superuomo. E dal suo punto di vista fu piú coerente dell'idealismo romantico e di Hegel, anzi, sotto questo aspetto, è la coerenza di Hegel: se il male è il momento negativo, dialetticamente superato, per cui dialetticamente trionfa sempre il bene, l'esito ultimo dell'attività morale, come di quella della ragione in generale, è la realizzazione di un Uomo perfetto e totale: che è anche l'« uomo futuro » dell'utopia marxista di diretta derivazione hegeliana. Ma tale Uomo non è piú l'uomo, a cui si addice la morale, ma il Superuomo a cui non conviene alcuna morale perché è « al di là del bene e del male ». Nietzsche cosí elimina le opposte rettoriche del bene e del male, non in quanto recupera l'autenticità dei due concetti e dunque dell'uomo, ma in quanto sopprime il bene e il male e, con essi, l'uomo. Nietzsche, di Hegel e di tutto l'immanentismo del pensiero moderno — che è processo di indiamento dell'uomo e di affermazione della sua autosufficienza — significa la chiarificazione esplicita, appassionata, a volte profonda: l'uomo perfetto ed autonomo non è piú uomo; nasce dalla morte dell'uomo e di tutto l'umano che è in lui e dunque della morale, della ragione e di ogni altra forma di umana attività, individuale o sociale. L'uomo perfetto è la negazione dell'uomo: questa la conclusione coerente a cui Nietzsche spinge l'immanentismo (3).

---

(3) Al marxismo contemporaneo, nelle sue forme piú consequenziarie, non è estraneo questo concetto nietzschiano: l'« uomo futuro » quale lo « creerà » la società comunista, sarà totalmente diverso dall'uomo quale lo ha costruito la società borghese; l'uomo di domani, l'uomo perfetto, non sarà piú quest'uomo, ma un altro, *strutturalmente diverso*, tanto è vero che non avrà bisogno né di un ordine giuridico-statale, né di un ordine morale, né avrà piú bisogni di sorta. Cosí l'antiproletario Nietzsche, esaltatore dei valori della nobiltà e del sangue, si può riconoscere nella esaltazione marxista della « società omogenea », incarnazione dell'uomo assoluto e perfetto, anch'egli « al di là del bene e del male » e « non

Il moralismo contemporaneo è il rovesciamento dialettico del nietzschianesimo: acquistata consapevolezza della miticità irrimediabile del superuomo e della impossibilità che l'uomo oltrepassi i limiti della sua condizione — che può elevare o abbassare, non abolire né metafisicamente trasformare — assume la negatività dei limiti stessi come il tutto dell'uomo, nega ogni positività all'azione, anche ogni valore morale di cui non riconosce l'oggettività, e fa della nostra indigenza e deficienza l'unica positività non positiva dell'uomo stesso. Cosí nell'impossibilità di costruire « l'uomo piú che uomo » e d'innalzare l'uomo « al di sopra dell'umano », lo abbassa « al di sotto » della sua umanità. In altri termini, la « volontà di potenza », consapevole della miticità dell'ideale del superuomo, spinta dalla sua stessa forza dialettica da un estremo al suo opposto, si è volta a costruire il mito dell'infra e del sub-umano: la « volontà di potenza » si trasforma in « potenza della volontà » distruttiva di se stessa. Nietzschianesimo alla rovescia, ma sempre nietzschianesimo, che è anch'esso un derivato del protestantesimo. L'uomo ha due modi di considerarsi Dio: o credendo di creare tutto o credendo di tutto distruggere, assumendo, in quest'ultimo caso, la stessa distruzione come affermazione vittoriosa ed assoluta della volontà di potenza. L'ebbro non può esaltarsi che della sua stessa ebbrezza.

La passione che alimenta la volontà di potenza, paradossalmente mortifera e vitale insieme, è quella dell'*abnorme*. Quando la resistenza dei limiti inerenti all'uomo, in questo caso salutari trincee di difesa e di sicurezza, e la struttura del suo essere oppongono la loro invincibilità alla costruzione abnorme del superuomo, la volontà di potenza si assume freneticamente — e con pari brama di distruzione —

umano, niente umano »; e come tale, negazione dell'uomo e dell'umano. Superfluo avvertire che qui si precisano somiglianze o incontri ideali e non si stabiliscono influenze di ordine storico.

i limiti stessi, si allea disperatamente ai suoi implacabili nemici e se ne serve per costruire l'abnorme antitetico dell'infra o del sub-umano. Cosí travolge l'uomo nella negatività dell'uomo e, uccidendo l'uomo a sé come volontà del superuomo, si ritrova rinata in quella del « sub-umano », del niente totale. In tal modo si pone ancora « al di là del bene e del male », al di là della morale: il segno + (+ che uomo) e il segno — (— di uomo) sono due operazioni opposte con risultato identico: zero di uomo e zero di morale. Il « niente di morale » dell'uomo « al di sotto » dell'uomo o « niente di uomo » è semplicemente il rovescio del « niente di morale » dell'uomo « al di sopra » dell'uomo, due facce della stessa volontà di potenza. Il « sub-umanesimo » della letteratura piú recente è l'altro verso del « super-umanesimo » della letteratura romantica e poi di ispirazione nietzschiana fine del secolo e principio del nostro: due negazioni, apparentemente antitetiche e sostanzialmente identiche, della morale e della moralità, perché alla radice negative dell' uomo e dell' umano. La volontà di potenza nel suo movimento genera le opposte rettoriche del bene o del male; spinta al suo esito ultimo, nell'uno come nell'altro caso, anche nel caso del superuomo nietzschiano in cui entrambe si negano, annulla il bene e il male e, con essi, l'uomo.

Se tutto nell'uomo è male e l'uomo « al di sotto » dell'uomo, non si capisce piú la rivolta dell'uomo contro se stesso, la società e la vita in generale: chi si rivolta contro l'umanità perché è totale ed assurda negatività di male, e ritiene che nel rifiuto senza speranza e non nell'accettazione indifferente e rassegnata risieda la dignità dell'uomo, propone un'istanza morale che non ha senso. Come può l'uomo affermare la propria dignità rifiutandosi? Se tutto è assurdo e negativo, non è assurdo e negativo lo stesso atto del rifiuto? E se tale non è, vuol dire che non tutto nell'uomo e nella vita è incomprensibile e negativo; e allora l'uomo autentico è in questa sua positività che si esprime come

rifiuto del male e accettazione del bene. Cadute la passione dell'abnorme e la rettorica del male, la morale si ricostruisce nella sua norma. In caso contrario, ripetiamo, dire che tutto è male e che l'uomo afferma la sua dignità nel rifiutare il male totale, nella *révolte,* è dire cosa palesemente contraddittoria, in quanto l'atto del rifiuto annega esso stesso nella negatività totale. Similmente il « rifiuto di vivere », perché vivere è contaminarsi e mentire (la vita è totale menzogna e corruzione) e la conseguente scelta della morte (il suicidio), richiesta appunto dal bisogno, e come garanzia, di purezza, fa che siano assurde la purezza e la scelta che dovrebbe affermarla. La volontaria rinuncia alla vita già offende ogni purezza; e la purezza stessa e la scelta della morte salvifica sono esse stesse estrema menzogna. Posizioni moralistiche queste, ed altre simili, suggerite dalla presenza del male nel mondo avvertita con una sensibilità morbosa che ne altera il significato; spiegabili come stati d'animo e reazioni passionali, al fondo delle quali opera ancora l'abnormità della volontà di potenza in quella forma di autoglorificazione che essa non disdegna, cioè il suo assoluto negativo o l'affermazione della propria assolutezza nel nulla totale, che è anche il niente di se stessa.

A questo punto però bisogna riconoscere che la rettorica del male, spogliata... dalla rettorica, è buon correttivo della *rettorica del bene,* che ovunque immagina candide intenzioni e angelici furori, infallibili superamenti ed immancabili affermazioni di bene. Costruzione astratta come la sua antitesi, tutto ammorbidisce e giustifica, tutto risolve in un drammatismo apparente, di cui in anticipo si conosce l'esito positivo e tutto applaude. La letteratura filosofica e non filosofica soprattutto dell' '800 abbonda di questa rettorica. La morale di Hegel ne è l'espressione piú coerente, sistematica e sotto certi aspetti barocca. Il bene è assunto come la legge che governa costantemente ed infallibilmente il movimento dialettico dello Spirito. Il male e ogni male,

come tale, è il momento astratto o negativo, continuamente superato dal bene; dunque è bene tutto ciò che accade. La dialettica riscatta e redime, risolve continuamente il male nel bene attraverso il suo movimento incessante il cui esito è la conquista totale che la Ragione fa di se stessa, in cui tutto è definitivamente bene e razionale. La concezione dialettica dei due termini nega sostanzialmente l'essenza di entrambi: il male si annulla dialetticamente nel bene ed il bene nel male, per annullarsi ancora nel bene e cosí via in un movimento trionfale, che è — contraddizione interna allo hegelismo — la marcia vittoriosa ed irresistibile del bene. Ma in questa dialettica solo apparentemente il passaggio è da positivo a positivo; in realtà è da una positività che dialetticamente si autonega e da una negazione che dialetticamente si autoafferma per autonegarsi ancora e cosí all'infinito. Perciò la posizione hegeliana è facilmente rovesciabile: da rettorica del bene a rettorica del male e viceversa. La conclusione, negatrice della morale, è inevitabile: o la giustificazione *del fatto*, di tutti i fatti come tali, per il solo fatto che sono accaduti (storicismo di qualche epigono dello hegelismo); o la dialettica assunta come essa stessa negazione del bene e del male e perciò aperta alla negazione (autonegazione) di tutte le forme storiche dell'uomo e dell'uomo senz'altro, identificato volta a volta con una di esse, che successivamente si affermano e si negano l'una nell'altra; dunque aperta alla realizzazione — storica ed insieme, contraddittoriamente, superstorica — dell'« uomo futuro », al di là del bene e del male, completamente « nuovo » (Marx) o non piú uomo perché piú che uomo (Nietzsche). Hegel, che non si spinse a queste conclusioni, si arrestò alla rettorica del bene e immaginò la piú ottimistica delle concezioni della vita: tutto è razionale, tutto è bene; ed evidentemente anche la piú comoda: il male è un momento dialettico continuamente superato dal bene; il male non è vero, è il negativo necessario affinché il bene si affermi. La dialettica hege-

liana è tenera di cuore, strapiena d'infinita bontà: al suo passaggio incalzante, trionfatrice, asciuga tutte le lacrime, consola tutti i dolori, soprattutto li « spiega » meravigliosamente e convince che veri non sono, che essa a tutto provvede, affinché tutto sia bene e vada per il meglio. Il conservatorismo borghese dell' '800 poteva e può comodamente con tranquillità, senza rimorsi e scrupoli, godersi il « plus » che il buon dio dei mercati mondiali gli mandava (e gli manda), perché tanto sangue e sudore di milioni di braccia anonime erano asciugati con inesausto amore dalla dialettica che dal vertice del tempo e per tutto il tempo si affatica a tessere la tela della storia, immacolatissima e candida. Gli stessi capitalisti potevano e possono considerarsi — il protestantesimo soccorrendo Hegel — la classe privilegiata, non solo economicamente, ma anche moralmente, « eletta » da parte di Dio che dispensa « gioia » al successo: da un lato, i diseredati e dunque i cattivi; dall'altro, gli ereditieri e dunque i buoni. Con un taglio netto, gli uomini restano cosí divisi inappellabilmente in due categorie, secondo il criterio empirico della loro condizione sociale, civile o professionale; da una parte tutto il bene e dall'altra tutto il male, come se l'alternativa del bene e del male non fosse sempre presente in ogni singolo uomo, nel ricco e nel povero, nel nobile e nel proletario, nel buono come nel cattivo [4].

Contro la rettorica del bene, l'« ambiguità » della natura e dell'azione umana riacquista tutta la sua importanza. Ma, d'altra parte, se l'ambiguità è assunta come norma essenziale e definitiva della vita morale, non corregge la rettorica

---

(4) Misurare il bene e il male di cui un uomo è capace dalla sua condizione sociale o dalla professione che esercita, è assumere come norma morale un criterio esteriore e fallace, economico; è come dire che è piú virtuoso chi è piú ricco (e perciò piú potente) o chi sta piú in alto. Evidentemente non esistono classi sociali virtuose e classi sociali viziose; esiste l'uomo, il singolo uomo, che è capace di bene e di male, contemporaneamente soggetto dell'uno e dell'altro. Si può essere potenti e commettere un'infinità di bassezze; diseredati, anche avviliti nei mestieri piú umili, ed essere capaci di azioni di sublime bontà.

del bene, ma la sostituisce con la *rettorica dell'ambiguo,* attenuazione inefficace o surrogato di cattivo gusto della rettorica del male: si viene a dire che ogni azione ha due sensi diversi, si presta a due diverse valutazioni. L'ambiguità qui si pone nella natura umana come sua struttura essenziale, e viene a trovarsi necessariamente in ogni azione, inevitabile compresenza costante di bene e di male. Ora, se l'azione umana è considerata sempre ambigua, e, sia in quella che si dice buona come nell'altra che si chiama cattiva, si ammette tale costante compresenza che rende impossibile ogni discernimento e la puntualizza nella sua ambiguità indefinibile, nessuna azione può essere giudicata buona o cattiva neppure dal soggetto che la compie. Dall'incertezza di questo limbo esasperante e tormentoso — vi manca una norma secondo cui agire e la volontà è divisa dall'ambivalenza insormontabile, assunta essa come norma che, perché tale, nega ogni norma — è facile scendere al piano del capriccio, dello scegliere « perché mi piace »; ed è inutile sforzarsi di fare diversamente, imprigionati come si è nell'ambiguità invincibile.

Il concetto di ambiguità va sostituito, pur senza negare che vi siano intenzioni ed azioni ambigue, con l'altro di *alternativa*: la volontà, piú che divisa da sensi diversi ed opposti (ambiguità), lo è dai sensi diversi ed opposti in cui può dirigersi e che la pongono appunto di fronte a piú alternative. Non determinata in un solo senso, essa non solo è possibilità di bene e di male, ma infinita possibilità dentro le due dimensioni del bene e del male. Polivalente piú che ambivalente, vuole tutto, è caos iniziale di volizioni, desideri, sentimenti, ecc. Anzi possiamo dire che l'alternativa sia il momento piú impegnativo e saliente: è il travaglio della libertà che, tra possibilità molteplici, è chiamata a sceglierne una. Ma ciò è ben diverso dall'ambiguità permanente nell'azione e nell'atto della decisione che immediatamente la precede. Nel momento dell'azione si oltrepassa l'ambiguità ed anche l'alternativa, senza che per questo la

azione compiuta, se morale, sia moralmente perfetta ed escluda una testimonianza piú autentica e piena. Sentire i limiti del bene voluto non significa negare che sia un bene, né implica l'incertezza di una sua essenziale ambiguità, anche se è vero — ma questo è altro discorso — che forse non vi è azione cattiva senza un minimo di bene come non vi è azione assolutamente buona.

Se quell'incertezza implicasse, se l'ambiguità si traducesse nell'azione, la libertà resterebbe annullata: la volontà non sceglierebbe, ma accetterebbe a caso, per capriccio e tanto per fare, una delle tante possibilità tutte ambigue, a doppio senso; o permarrebbe inerte nell'indecisione di fronte all'ambiguo, perché non vale la pena decidersi in un senso o nell'altro se tutti i sensi si ritrovano in qualunque azione. Ma il fatto si è che una decisione si prende, e la volontà sceglie ed esercita, comunque, la sua libertà. Proprio quest'esercizio e quella decisione provano che la volontà non si trova di fronte ad un'ambiguità irriducibile tanto che si determina nell'azione, oltrepassa anche l'alternativa, unifica la polivalenza dei sensi in uno solo. Un'ambiguità che permanga costantemente nell'atto della volontà, prima e dopo la decisione, è solo un'artificiosa affermazione rettorica.

Ma a questo punto bisogna notare:

a) i sentimenti umani spesso non sfuggono all'ambiguità. nel senso che contemporaneamente vi si trovano moventi diversi ed anche opposti — per esempio, odio e amore insieme — per cui bene e male si mescolano. Ma, appunto, la dinamica della vita morale si svolge come chiarimento di questa ambiguità, come continua purificazione dei sentimenti e delle intenzioni; ed è in questo senso che il momento dell'ambiguità corregge od elimina la rettorica del bene, come quella del male. Non si tratta dunque di negare l'ambiguità dei sentimenti umani, ma di negare che la vita morale sia essa stessa espressione di questa ambiguità: ciò significa porre l'ambiguità stessa come essenza della vita morale, che cosí

è negata. Una morale dell'ambiguità non ha alcun senso morale: lo stato dell'ambiguità è premorale, è la mescolanza che dev'essere chiarita nell'atto morale, oltrepassata, risolta e trasformata.

b) Naturalmente il processo comporta un progresso e perciò la vita morale è perfettibilità, conquista graduale di moralità. Perciò ancora l'ambiguità dei sentimenti, anche quando l'azione l' ha oltrepassata, può riprodursi piú in alto, piú in là, e la volontà trovarsi di nuovo impegnata nella fatica della chiarificazione.

c) Ciò significa che non si sceglie una volta per tutte: ambiguità ed alternativa — non solo tra due o piú beni, tra bene e male o piú mali, ma anche tra due sentimenti o intenzioni — si ripropongono sempre, obbligando la volontà a sorvegliarsi e ad imporre alla libertà la disciplina, il rispetto e l'attuazione della norma, in modo che questa spinga, al di fuori dell'ambiguità e al di là dell'alternativa, verso una nuova scelta, al di sopra della quale se ne impone sempre un'altra. È il dinamismo della libertà sorretta dalla norma, il « dramma » della vita morale, che è sempre un colloquio, un « a tu per tu » che, concluso, ricomincia ancora e sempre.

d) L'atto morale è sintetico. La scelta oltrepassa l'ambiguità e l'alternativa, ma queste l' hanno preceduta e stimolata: proprio perché l'uomo non è dato ma continuo farsi uomo, la sua vita spirituale è conquista faticosa e insidiata che dura tutta la vita; proprio perché si costruisce come soggetto morale nella moralità costante e sempre rinnovata, cioè nel chiarire o sciogliere l'ambiguo e nell'oltrepassare e unificare l' alternativa nella scelta, l' atto morale è risultato di iniziativa sollecitata e stimolata dall'interno di se stessa. Se l'uomo fosse *dato* come buono, non si troverebbe mai di fronte alla scelta: morale e moralità sarebbero la « normalità » data, non quella che è chiamato a dare a se stesso attraverso la « normatività » della legge; l'uomo na-

scerebbe già *fatto* come ente morale e non *da farsi* nella norma e con l'azione normale. Dunque l'ambiguità e la molteplicità delle alternative sono stimolanti della scelta, impongono — l'uomo non può non scegliere, ogni momento della sua vita include una scelta — la libera scelta: l'uomo è libero di scegliere questo o quello.

A questo punto, l'ambiguità e l'alternativa rivelano la loro complessa dialetticità, paradossale e positiva nello stesso tempo. Infatti, la scelta, unificante e sintetica, non è esclusiva di ciò che non sceglie, ma solo della sua negatività e perciò inclusiva della positività di ciò che non ha scelto nella positività di ciò che sceglie. Siano *a, b, c,* ecc., tra cui la volontà è chiamata a scegliere. Prima della scelta le possibilità sono fra loro *concorrenti* e magari in contrasto; la volontà è come divisa, inquieta, esitante, ma proprio la inquietudine causata dalle possibilità in concorrenza la pungola e mette a fuoco le sue capacità e responsabilità. Come sul mercato economico la concorrenza stimola l'attività dei produttori a mille risorse per produrre meglio e a minor costo, cosí la concorrenza delle possibilità stimola la volontà, la rende vigile, attiva, presente a se stessa, dinamica, consapevole. Piú forte la concorrenza delle possibilità, piú grave la decisione da prendere e piú la volontà ritrova la sua forza perché piú avverte la sua responsabilità. Quando l'alternativa è debole, la volontà è come smorzata, ammorbidita, la scelta è di ordinaria amministrazione, quasi inavvertita ed implicita; piú che « da scegliere », c'è « da prendere » questo o quello. Chi è già disposto a beneficare un amico deve sempre richiedere un qualche sforzo alla sua volontà, affinché il beneficio sia disinteressato, fatto in modo accetto, ecc.; ma chi è disposto ad uccidere un nemico e tuttavia esita perché la norma comanda di vincere la violenza della passione e perdonare, e infine riesce a dominarsi e optare per la seconda possibilità, ha indubbiamente combattuto e vinto dentro di sé una battaglia che ha richiesto uno sforzo

massimo alla sua volontà, ha superato e battuto la concorrenza spietata, a volte affascinante ed esaltatrice, della passione: la decisione ha oltrepassato l'alternativa, escluso la possibilità dell'assassinio, scelto il perdono e l'amore; ma, anche in tal caso estremo, la possibilità rifiutata ha concorso, nell'ansia angosciosa dell'alternativa, alla tensione della volontà e vi concorre positivamente nel momento della scelta, in quanto la carica di passione che spingeva all'assassinio, purificata ed incanalata nella positività dell'atto di perdono, in questo confluisce, ne accresce lo slancio, la intensità e, direi, la incandescenza. Cosí le possibilità opposte, che dividevano la volontà nella tremenda alternativa e la stimolavano, in concorrenza tra loro, in direzioni divergenti, fatta la scelta, in quel che hanno di positivo si ritrovano cooperanti e convergenti nella volontà unificata. L'azione compiuta è indubbiamente morale perché secondo la norma, ma la sua moralità è piú piena e meritoria perché la volontà, pienamente responsabile e libera, ha saputo sacrificare, pur da essa allettata e premuta, la possibilità opposta; la possibilità caduta conferisce anch'essa qualcosa alla moralità dell'azione. Scegliere dunque non significa sacrificare le possibilità non scelte (si sacrifica solo quanto hanno di negativo), ma recuperare nell'atto sintetico della possibilità scelta quanto di positivo vi è nelle possibilità non scelte. Se si considera che le possibilità sono molteplici e che non sempre la scelta è tra bene e male, ma anche tra due o piú beni, ci si rende conto della forza unificante e sintetica e nello stesso tempo della ricchezza dell'atto morale, in cui spesso convengono elementi da ogni direzione, anche insospettati, ad accrescerne la complessità e alimentarne il dinamismo dialettico, che fa convergere solidali in una sola direzione prospettive divergenti ([5]).

---

(5) Abbiamo già messo in rilievo la dialettica interna ed apparentemente contraddittoria a cui ubbidisce il dinamismo interiore della volontà e dello spirito in generale, stimolato da una presenza che lo costituisce e costringe ad oltrepassarsi affinché si realizzi nella sua integralità.

Come abbiamo già detto, l'alternativa, come l'ambiguità, si riproduce sempre piú in alto, sempre piú impegnativa e perentoria, sollecitata dall'interno della volontà, e dello spirito nella sua interezza, fino a quando una delle due possibilità si presenti chiaramente — implicitamente è stata sempre presente in ogni decisione — come quella che, scelta, adegua l'infinito volere e fa la libertà assolutamente libera. Ma ancora, nella condizione naturale e sempre attuale dell'uomo, l'alternativa permane: quando si fosse vissuta una intera vita in conformità alla norma morale, resta la possibilità di essere attratti da un bene finito e di porselo come fine; e ciò è disformità. La libertà di scelta comporta tale possibilità e perciò esige una costante iniziativa. Certo chi ha l'*abito* della virtú acquista una disciplina, è piú preparato a fare il bene e piú protetto dal male, ma, tranne che non s'identifichi la morale con un insieme di consuetudini di carattere esteriore o sociale, non basta l'abitudine al bene, come se ad un certo punto l'uomo, a forza di esercitarsi nel bene, lo facesse spontaneamente. L'azione morale anche se si alimenta della positiva ricchezza di una vita virtuosa, esige sempre un'iniziativa, un atto di libertà. Fare il bene per abito, anche se connaturato, non è ancora fare il bene morale: una vita secondo abiti non è piú volontaria perché non è il risultato di un atto di libertà, che è sempre cominciare daccapo, riproporre tutto l'uomo nella nuova iniziativa e nella nuova decisione. Un uomo morale per abitudine, sarebbe un *habitué* della moralità; perciò stesso cesserebbe di essere morale. L'abito virtuoso non è delle persone morali, che sanno di doverselo rifare sempre nuovo, ma delle persone « per bene », che, con poco, sanno essere temperanti e prudenti: basta per essere « per bene », ma è assolutamente insufficiente per essere morali. Questa dell'abito virtuoso è solo un'« etica », non una « morale », che è sempre iniziativa della volontà secondo la norma.

Cosí concepite, l'ambiguità e l'alternativa, da un lato ci

liberano dalle rettoriche del bene e del male e da quelle dell'ambiguità e dall'alternativa stesse; e, dall'altro, contribuiscono a farci cogliere la vita morale nella sua concretezza umana di lotta perenne tra bene e male, tra molteplici possibilità contrastanti ed opponentesi, che la volontà compone ed unifica nel suo dinamismo orientato dalla norma; lotta interiore ad ogni uomo, che in ogni momento della sua vita lo mette di fronte alla sua responsabilità impalliabile — se non altro, gliene pone il problema — perché lo richiama all'iniziativa e alla parte indeclinabile di protagonista del dramma della vita morale. La bontà è maschia: vi è una « virilità » dell'azione buona che la rende anche profondamente umana: essa è il risultato di una decisione che è frutto di battaglia vinta, mai vittoria definitiva.

Invece, contro le apparenze, le rettoriche del male dell'ambiguità del bene sono, in fondo, idilliache e comode: quando in partenza si conosce l'esito, si sa infallibilmente come andrà a finire, non c'è piú tragedia né lotta né ribellione; c'è al massimo accettazione indifferente o irragionevolmente, e dunque inutilmente, angosciata (6). Se tutto è male e ambiguo, inutile persino tentare di fare il bene (inesistente), vani e impossibili pentimenti e rimorsi; l'« angoscia » stessa per tanto male si trasforma in consolata rettorica; vano impegnare una lotta quando si sa fin dall'inizio perduta la battaglia e perciò comodo accettare la « condizione » immutabile. Da parte sua, la rettorica del bene è pacificatrice, accomodante ed ottimista: bastano il compromesso e il conformismo per fare « buono » un uomo. Essa è conservatrice, anche se apparentemente rivoluzionaria (Hegel), giustifica tutto e soprattutto il restar comodi, perché

(6) Non vi è dubbio che, quando non è puro verbalismo o posa da salotto o accademia, l'amplificazione del male e della ambiguità genera uno stato psicologico d'angoscia (oppure di « nausea »), anche se privo di senso, perché anch'esso male ed ambiguità. La tesi è necessariamente atea — se teista lo è contraddittoriamente — perché una concezione del mondo ove tutto è inspiegabilmente male, già presuppone che Dio non esiste e conclude confermandone la negazione.

non c'è motivo di scomodarsi una volta che il processo dialettico dello spirito (della storia) assicura in partenza che il dramma si risolverà in una commedia a lieto fine e che il male giova alla Ragione, anche se non agli uomini, perché si autocelebri come Bene assoluto. Dal punto di vista della rettorica del bene — nella forma hegeliana come in altre molteplici — slancio, generosità e dedizione incondizionata sembrano guastatori di virtú dosatissime, prudenze accortissime, temperanze minuziosamente calcolate, adattamenti all'ambiente, di quanto, infine, giova per essere « virtuosi » con molto individuale vantaggio e minima fatica. L'azione morale non è questo: non è mai conservatrice e conformista, mai adattamento e ripetizione abitudinaria (7). Anche quando lo stesso atto è ripetuto, è costato ancora una decisione, un'adesione della volontà alla norma, ha richiesto uno slancio rinnovato e una partecipazione nuova. Se ripete semplicemente un atto morale precedente, come ripetizione meccanica, anche se benefica, non è morale ma una copia stanca e quasi impersonale di un atto che fu morale. S'impegna tutta l'esistenza per imparare a vivere moralmente senza che in un solo momento si possa dire che si è imparato tutto e che d'ora in avanti basti ripetere. Le « tranquille » coscienze di tutte le rettoriche del bene ignorano l'immensa ricchezza dell'atto morale, la sua paradossale e pur vera dialettica creatrice perché compositrice di alternative, dissidi e conflitti sempre composti nell'azione e sempre aperti a sollecitarla, tanto da tener desta la volontà, da porla continuamente di fronte alla sua responsabilità, sollecitarne la iniziativa, piantarla a petto dell'alternativa, della possibilità del bene e del male, in bilico sul limitare della scelta, fino

---

(7) Il fatto che nella vita di tutti i giorni noi agiamo proprio secondo schemi, pregiudizi, consuetudini, abitudini, ecc., non significa affatto che sia questa la nostra vita « pratica » (morale), ma semplicemente che l'« economia » della nostra vita biologica e sociale richiede questi ed altri meccanismi, forse ineliminabili dalla vita ordinaria, e che la vera vita morale è solo di qualche momento felice ed eroico della nostra esistenza.

a quando non scatta nella decisione che fonde purifica costruisce perennemente la moralità sulla morale, la persona nell'individuo: lotta che si addice all'uomo, costante implacabile, immanente alla vita della volontà, che in essa si consuma ed in essa solo si rinnova e accresce. Le alternative e i conflitti si riproducono piú in alto, le cadute sono sempre una possibilità da considerare e un'insidia da temere. L'esito della lotta che ogni uomo combatte dentro di sé semplicemente per essere se stesso cioè tutto l'uomo che è chiamato ad essere dal suo ordine intrinseco, resta incerta e sospesa fino all'ultimo atto della nostra vita. Accettare la prova ed impegnarvisi fino al *livello normale* delle nostre forze, serenamente e con umiltà, come si addice ad un protagonista che non la fa da istrione, è semplicemente quanto la morale comanda; niente di piú, ma niente di meno; ed è la serietà della vita: né smania di bene, travestimento dell'orgoglio, né tiepidezza rispettosa, che è l'abito di società dell'indifferenza e dell'egoismo. La volontà morale esige una moralità a livello della sua *norma* di pienezza di adesione e testimonianza, quale si addice ad una volontà che vuole adeguarsi tutta alla norma che le è propria.

4. *L'etica dell'abitudine e la rettorica dell'eccezionale. - Il senso del « quotidiano »*. — L'atto morale, come ogni atto spirituale, comporta sempre qualcosa di nuovo; in questo senso è creativo di qualcosa che prima non era. Esso non lascia mai le cose come sono: modifica chi lo compie e chi lo riceve, arricchisce, ha ripercussioni infinite dentro e fuori di noi. Anche quando si ripete, è sempre nuovo: la « ripetizione » è nuova partecipazione attiva, adesione riconfermata perché ne vale la pena. L'atto morale non si consuma nell'uso fino a sciuparsi nella usanza stanca e meccanica. La morale, da questo punto di vista, è l'antitesi dell'*abitudine*: non è seguire il già fatto, da me o da altri, non imitare o copiare, ma aderire, partecipare. Dunque il

fare come ho già fatto o altri ha fatto significa rinnovare in un nuovo atto e con nuovo impegno quello che io o altri ha fatto, riproporrmi nella nuova azione che la norma esige. Solo lo sforzo e l'impegno preservano dall'adesione passiva, dallo scegliere la minima resistenza per compiere il minimo sforzo, secondo una legge che può essere valida in sede economica, ma non è applicabile, senza deformarla, alla vita morale. L'atto morale, come tale, non è un calcolo né un meccanismo, non ha «tecnica»: è *economicamente scomodo.* Le «buone usanze», come atti esteriormente sociali, sono indubbiamente da praticare, ma non sono, come tali, morali: la morale è ben piú della «buona educazione» e non di rado è contro tutte le buone usanze. Quando i sentimenti piú veri si traducono nelle parole comuni o usuali, la morale cede il posto all'etica del convenzionalismo e dell'etichetta: il sentimento del dolore si smorza nella indifferenza di un biglietto di condoglianze; il sentimento della gioia si mortifica nella formula di un telegramma di rallegramenti. Tanta comodità è tentatrice perché richiede il minimo sforzo e perché dà l'illusione di regolare con pochissimo i conti con noi stessi e col prossimo. Non vi ha dubbio che le nostre giornate cominciano a trascorrere agevolmente non appena acquisiamo delle «buone» abitudini e in esse ci adagiamo senza troppe complicazioni. A tante «persone per bene» manca soltanto di essere delle «persone morali». Le azioni morali ciascuno le deve scrivere da sé, né può leggerle in nessun galateo, o impararle da parenti distinti. La morale è esigente: è sforzo e impegno di farsi una educazione morale al di sopra (e, quando la norma lo esige, contro) di quella sociale solidificata, convenzionale ed utilitaria. Essa impone a ciascun uomo di scrivere da se stesso, parola per parola e riga per riga, il libro della propria vita; indulgente e generosa negli emendamenti e nelle ritrattazioni, esige che ciascuno li apporti di suo pugno fino all'ultima

virgola e con tutto l'inchiostro di cui dispone. Tante coscienze, prigioniere pacifiche di convinzioni abitudini finzioni pregiudizi, vivono « in conformità » alle formule convenzionali, al riparo delle quali consumano tranquillamente la mediocrità della loro vita. Dicono di non capire molto bene le parole « forti » ed esigenti perché non osano confrontarle con i loro compromessi. Alle loro orecchie esse suonano disturbatrici, scomode, minacciose, rivoluzionarie, perciò degne di essere perseguitate assieme a chi le pronuncia. Quando fermentano, nutrite dal sangue di chi per esse lo ha dato, si affannano a ripeterle e a predicarle. Niente è piú comodo che condannare quella condizione in cui di soppiatto si continua dolcemente a vivere. Riconosciamo che richiede sforzo inserire nella *routine* della vita sociale giornaliera il dinamismo della vita morale; la morale è scomoda, non economica: non ci dispensa dalla iniziativa, dall'assumere una responsabilità. D'altra parte, l' « ambiente », in cui viviamo fin dalla nascita, ci circonda e stringe, ci s'impone: buona parte della nostra vita trascorriamo prigionieri dell'ambiente e delle sue consuetudini, che passivamente accettiamo; siamo, dentro questi limiti, un'influenza, la risultante di molteplici influenze. Ma anche qui c'è del positivo, sia perché la vita sociale è essa stessa un valore e conservatrice e trasmettitrice di valori; sia perché le consuetudini, le abitudini ecc. sono riposo necessario, sosta ristoratrice che contribuisce al recupero delle nostre energie fisiche e spirituali. La morale non comanda di mettersi contro la società in cui si vive o di sovvertirla; ma di non confondere l' ordine morale con quello puramente sociale e di inserire nella vita sociale l'azione morale, cioè *riscattare nella moralità quanto di positivo vi è nella socialità*, che per una specie di inerzia che le è propria tende a degradare nel convenzionale, nel conformistico, nel consuetudinario.

Reagisce a quella dell' abitudine l'*etica dell' eccezio-*

nale ([8]). Il suo scopo è il *successo*; la sua legge fare diversamente dagli altri, distinguersi a qualunque costo. L'etica dell'abitudine è per l'uniformità e il livellamento, quella dell'eccezionale per la distinzione « isolata » e la differenziazione; la prima comanda di non farsi notare, l'altra di emergere, « fare numero a sé », essere notati, lodati, applauditi. Questo è bene; il suo contrario è male. È piú facile per l'uomo sottrarsi all'etica dell'abitudine che a quella dell'eccezionale: il distinguersi dal « gregge », l'eccedere dalla norma e da ogni altra norma seduce ed esalta. Ciò spiega perché l'etica dell'eccezione abbia una gamma infinita di gradi e di sfumature: dalla frivolezza della moda, dal desiderio di leggere almeno una volta il proprio nome su una gazzetta qualunque per un motivo qualsiasi, dal gusto o mania del bizzarro, dell' « originale » e dell'eccentrico, alla dedizione della propria vita fino al sacrificio.

A questo punto genera l' « eroe » e la *rettorica dell'eroismo*, che s'identifica con la *rettorica dell'idea* o dell'*ideale*: « morire per l'idea », « morire per l'ideale », « morire anche per niente, ma di una morte esaltante ed esaltata » ([9]). A questo livello si fa pericolosa, sia perché diventa distruttiva e sanguinaria, sia per la suggestione che esercita, sia, ancora, perché appare con i segni dell' eroismo autentico. L'etica dell'eroico comporta una carica potente di fanatismo — non c'è fanatismo piú forte di quello di chi identifica se stesso con l'idea e si assolutizza — un senso di abnegazione. La volontà procede inesorabile e violenta, fredda ed implacabile, lucida ed ossessionata insieme: emergere a qualunque costo, imporsi con un successo senza precedenti,

(8) Una rettorica provoca quasi sempre la sua antitesi, dialettica propria del negativo: la rettorica del bene suscita per reazione quella del male, la rettorica dell'abitudine quella dell'eccezionale, ecc. Sono forme di ribellione sterili, che si manifestano col « rifiuto », la « nausea », il « disprezzo », la « ripugnanza », la « negazione » ed altri atteggiamenti passionali.

(9) Evidentemente qui non si dice che tutti gli eroismi siano autoesaltazioni ed amplificazioni dell'io e dunque rettorica, ma si parla dei falsi eroismi, che sono una forma di egoismo.

essere la volontà « unica » dell'uomo assolutamente « unico ». La linea dell'eccezionale non si distingue da quella del mostruoso: i grandi politici e guerrieri, conquistatori e dominatori ubbidiscono spesso a questa etica micidiale; vittime della sua rettorica, seminano vittime. A chi dispone del potere non è facile resistere alla tentazione della potenza assoluta, dell'abuso.

L'etica dell'eccezionale e dell'eroico è semplice e complessa nello stesso tempo. Il suo procedimento è lineare: assolutizza il valore, positivo o negativo che sia, per assolutizzare il soggetto che lo realizza; il suo fanatismo si alimenta necessariamente di idoli, cioè dell'assolutizzazione di valori relativi ([10]). L'uomo assolutizza un valore, si crede il solo a impersonarlo e per conseguenza assolutizza se stesso, l'*unum necessarium*, « l'indispensabile ». Cosí avviene che l'idea o l'ideale siano assimilati all'*io*, che ad essi si sostituisce: l'io diventa una « posizione », la posizione assoluta di se stesso. Nell'eroismo vero il soggetto ubbidisce all'idea e la serve umiliandosi, in essa si esalta; nell'eroismo della potenza l'uomo si sostituisce all'idea, se ne serve per autoesaltarsi. A questo punto gli altri non contano; sono il gregge, i « molti » a servizio dell' « unico »; gli altri non servono che a servire l' « unico ». Che i molti muoiano non ha importanza: l'unico può anche pretenderlo per celebrare la sua potenza. Ma a questo punto l'etica dell'eccezionale rivela la sua estrema paradossalità: a mano a mano che il soggetto si fa rettoricamente smisurato, è costretto a negare la sua soggettività, a sacrificarsi tutto, a svuotarsi di se stesso per riempirsi (che è un rendersi piú vuoto ancora) della sua illusoria assolutezza. Non può, infatti, porsi ed apparire agli altri assoluto senza rinunziare a tutte le sue attribuzioni, alle « debolezze umane » fino al

(10) Si noti che nell'idolatria — divinizzazione e quindi assolutizzazione ed adorazione di qualcosa di relativo e di finito — permane sempre l'esigenza dell' Assoluto, anzi, senza questa esigenza e la presenza dell'essere, gli uomini non sarebbero neppure idolatri.

niente di sé; oppure deve amplificare ogni suo gesto e pensiero o qualità fino allo smisurato, all'iperbolico, cioè alla rettorica della rettorica. Cosí l'« eroe » si svuota della sua umanità, dell'odiato « limite », che ad ogni istante minaccia di farlo apparire uomo fra uomini, uno dei tanti. Bramoso di disumanarsi, trova nel mostrarsi spietatamente disumano verso i gregari e servi la conferma di essere « piú che uomo »; perciò è sempre avido di morte ([11]). Questo tipo di eroismo si rivela come titanismo: dà scalata a terra e cielo, fino a quando, nel nulla di tutto e nel tutto dell'io, prova l'ebbrezza dell'« unico », cioè dell'*io eccezionale*, assoluto, che, come tale, è negazione di se stesso. La volontà di potenza si potenzia e sublima nella distruzione di tutto e di se stessa: la cenere di un gigantesco rogo universale è il suo agognato riposo; l'immenso sepolcro contraddistinto dalla scritta « IO », anonimo, perché qualunque nome gli darebbe nota umana, gli imporrebbe un limite, gli farebbe perdere l'unicità.

La sostituzione dell'io all'idea — a parte la posizione estrema testé accennata, a cui per logica interna è spinta l'etica dell'eccezionale — è una minaccia presente in ogni forma di eroismo, cosí forte è nell'uomo la tentazione di distinguersi e assolutizzarsi. Essa denunzia la tendenza della volontà ad emergere e ad autoporsi servendosi di una idea o di un ideale che della sua potenza diventa strumento e non fine. È l'etica dei « grandi gesti » e delle « grandi azioni » senza grandi sentimenti, per cui l'uomo è capace di tutto, tranne di qualcosa che valga moralmente. È l'eroismo omicida degli uomini che « vivono e muoiono per una

(11) Quando poi l'« eroe » cade, quando i successi a catena lo precipitano nella sconfitta che gli ridà il senso del limite e lo convince dell'illusorietà della sua assolutezza, riconquista, nell'abbattimento e nel senso di disfacimento che lo opprime, la sua umanità. Perciò noi parteggiamo sempre piú per l'eroe vinto che per quello invincibile: Napoleone ci è piú vicino dopo Lipsia e Waterloo che durante la serie delle sue campagne vittoriose. La simpatia umana verso chi perde è stimolata dall'umanità che il « grande » vinto riacquista come conseguenza della sua sconfitta.

idea » e non sanno né soffrire né gioire, né vivere né morire per vero amore verso qualcuno. « Giocare all'eroe », una delle irresistibili seduzioni dell'uomo, ha sempre avuto un gran numero di seguaci ed esaltatori. La rettorica dell'eroismo ha insanguinato la storia dell'umanità: in ogni tempo l'eroico ha smisurato nell'eccezionale, sia esso il singolo (il guerriero, il politico, il « genio », ecc.), sia esso il collettivo: la nazione, la razza privilegiata, un'ideologia, un partito, una setta, ecc., fatti idoli da adorare. Ma nessuna epoca quanto la nostra ha forse tanto sofferto a causa delle « grandi azioni » e dei « gesti eroici »; nessuna tanto straziata dalla rettorica dell'eroismo esaltatrice della pazzia « tecnica » e micidiale dell' « unico » e dello sterminio collettivo dei molti; nessuna tanto disumana per la mancanza di umili e semplici di gran cuore e grandi sentimenti. Sotto ogni « grande azione » c'è una catasta di morti, spesso di innocenti, uccisi solo perché un « eroe », un « capo », un « condottiero » compisse una « grande azione », un « grande gesto », naturalmente per l'ideale, la libertà, la patria, il bene dell'umanità, ecc.

Sono le piccole azioni non appariscenti che esprimono grandi sentimenti; esse le azioni veramente grandi. Forse appaiono meschine e ridicole e il volgo le deride, ma beneficano e non uccidono. La loro grandezza spesso passa in silenzio, inavvertita; perciò piú grande è la loro umanità delusa e apparentemente sconfitta.

Dell'etica dell'eccezionale e della rettorica dell'eroismo è efficace e provvidenziale correttivo non la pigrizia dell'abitudine e del conformismo, verso cui quasi sempre si tende per reazione o stanchezza ed è ancora etica della posizione dell' io od egoista, sia pure al livello inferiore del « quieto vivere » e del mediocre e biologico « benessere materiale », ma il recupero del senso dei limiti della nostra natura, sí ricco di umanità spontanea anche se dimessa e modesta. Si tratta di riconquistare il gusto delle cose umili,

delle piccole cose nella loro naturalezza senza trasformarle rettoricamente in grandi gesti; il senso dei nostri bisogni piú elementari (del mangiare, dormire, ecc.), dei nostri legami sociali nella loro schiettezza — del lavoro, della famiglia, dell'amicizia, ecc. — con slancio di partecipazione e non per accettazione passiva; il gusto del *quotidiano*, di quel che ogni giorno ci abbisogna, che ci viene incontro per sostenerci, aiutarci, ogni giorno nostro, sempre il medesimo e pur nuovo, riconquistato con la schiettezza, l'umiltà, la poesia con cui nella Preghiera è detto: « dacci oggi il nostro pane quotidiano ». Diverso è il *giornaliero*, cioè quel che meccanicamente si ripete tutti i giorni, per abitudine, si fa di malavoglia, quasi imposto dalla necessità della consuetudine. Il lavoro, come la convivenza in famiglia ed altro, diventa « giornaliero » quando cessa di essere « quotidiano », quando non lo sentiamo piú venirci incontro ogni mattina per soddisfare un nostro intimo bisogno, ma ci pesa come una necessità e si ripete per abitudine, senza partecipazione. La nostra giornata è veramente nostra solo in quei momenti felici in cui il giornaliero è riscattato nel quotidiano: allora ci liberiamo dalle rettoriche dell'abitudine e dell'eccezionale, due modi opposti di vivere parodiando la vita. Nel momento stesso che acquistiamo coscienza di questa nostra umanità profonda ci convinciamo che ci si addice, che, se non comporta grandi gesti, esprime in compenso pudica ed umile grandi sentimenti che niente hanno di spettacolare, restii come sono ad « apparire ». Vi è una « verginalità » dello spirito che ha tanta « originalità » e potenza creativa da penetrare, senza gesti eroici, al di là di ogni abitudine spessore opacità di conformismi esteriori, al punto da trovare la forza intatta e immacolata di vedere ogni volta le cose come se fosse la prima. È il senso dell'amore, del quotidiano; la quotidianità è amore: vedere il già visto con occhio nuovo ed arricchirlo, arricchendoci, di nuovi sensi insospettati, scoprirlo nella pie-

nezza del suo essere o della sua verità. Non si dimentichi che il piú elementare dei sentimenti umani, come la infima e piú semplice delle cose, contengono sensi e significazioni infinite. Non la ripetizione giornaliera, ma la presenza quotidiana: l'oggi rivela un senso nuovo di ciò che tante volte è stato visto e domani ancora sarà riscoperto in una significazione che ci era sfuggita. L'infinito ci avvolge, un'immagine d'infinito è in tutte le cose ed in noi che nell'infinito ci scopriamo e riscopriamo, sempre: è la fatica gioiosa dell'occhio d'amore. Né il senso nuovo scoperto oggi è abbandono o dimenticanza di quelli precedentemente colti, dilettantismo di esperienze molteplici e tutte inessenziali; anzi, il senso di *oggi* riattua quelli di *ieri*, sintesi nuova e comprensiva degli altri che, pur distinti, sono nell'atto unificante del senso nuovo, che sarà unificato nella sua pienezza nel senso di *domani*, dove gli altri rivelano ancora nuova ricchezza, potenziati dalla sintesi sempre aperta ad atti ulteriori. Senso del quotidiano è saper « ricreare » ogni giorno la stessa persona o la stessa cosa: è il vigore « poetico » o « fantastico » dell'amore, la cui fantasia, che è intelligenza o scoperta della verità della persona che si ama e non invenzione, è estrosamente vera; non fare le cose soltanto puntualmente come orologi, ma farle liberamente con fede secondo la norma « amorosa » dell'essere.

Il senso del quotidiano è la conquista dell'essere o della verità di noi e delle cose. La ripetizione stanca o il gesto eroico è la perdita di tanta ricchezza spontanea ed umana: l'uomo per ritrovarsi deve rompere l'incantesimo della rettorica. Basta che uno tra tanti « attimi » passeggeri sia trasposto in un « istante » imperituro di quotidianità perché ritroviamo ogni giorno freschezza e verginità spirituali. Si tratta non di « evadere » dall'uomo, dai limiti dell'umano: le due opposte rettoriche della abitudine e dell'eccezionale sono forme di evasione, una « al di sopra » e l'altra « al di

sotto » dell'uomo e dunque entrambe perdita della norma o dell'ordine umano. Il compito dell'uomo, di ogni uomo, è eccezionale, ma non lo è la misura con cui egli può realizzarlo, in quanto ogni sua misura è limitata rispetto al compito da attuare. « Fragilità » e « grandezza » dell'uomo: eccezionale il suo compito, corta la misura rispetto ad esso. Fragilità della sua grandezza, che è grandezza della sua fragilità. Non la sola fragilità, che lo abbassa, l'avvilisce e lo fa rinunciatario, né la sola grandezza che lo pone al di sopra di se stesso.

Ma proprio perciò, purché il fine resti l'attuazione dell'integrale ordine umano, anche le cose piú umili possono essere espressioni di sublime bontà. Proprio attraverso la quotidianità, una corrente di vita spirituale nuova penetra le ragioni piú profonde dell'essere nostro ed altrui, rompe la crosta della *routine* o dell'eccezionale e riallaccia il filo dell'esistenza alla sua essenzialità, riporta lo spirito alle sue sorgenti e trasforma la caricatura dell'uomo-eroe e il ritmo meccanico dei giorni ripetuti in un canto e in una musica « quotidiana », nuovi e sempre rinnovati. Questa verginità dello spirito, riconquista dell'autentica libertà, trasforma le acque stagnanti e torbide della vita « giornaliera » nel vino genuino e festoso della spiritualità « quotidiana ». Non si tratta di escire da noi, di evadere dall'uomo, ma di sapervi restare ed esistere: questo il vero eroismo. La morale è normativa, come ogni altra forma di attività spirituale; perciò riconosce per eroico solo l'eroismo di chi sa vivere restando nella norma, cioè sa essere uomo secondo tutta l'umanità che gli compete: niente di piú, niente di meno. Eroe morale è colui la cui moralità, esistenza, adegua tutta la morale: la norma ([12]).

---

(12) È evidente che le rettoriche, a cui abbiamo accennato, e altre ancora, denunziano una esigenza o un aspetto della vita umana, cosí complessa e polivalente. Ciascuna di esse ha pur sempre una sua positività. Sono tutte risorse, energie spirituali, che vanno recuperate, incanalate nella norma, sottratte alla « ragione etica » e riscattate nella « intelligenza morale ». È necessaria un'altra considera-

5. *L'intelligenza come illuminazione interiore e penetrazione ontologica.* — Ci siamo altre volte richiamati al significato genuino, autentico e pieno della parola *intelligere, intus legere*: *legere* (raccogliere) dentro, intensamente. Intelligenza è interiorità della verità allo spirito e dello spirito alla verità. È interiorità « oggettiva », in quanto la verità interiore è oggetto dell'intelligere. L'atto dell'intelligenza è intúito della verità prima ed originaria, costitutiva dell'intelletto come tale. Non è intúito della Verità o dell' Essere, di cui non c'è intúito diretto: direttamente presente alla mente è l'essere come Idea, non l' Essere in sé. Rispetto all' Essere, l' Idea è come un segno. Possiamo dire in questo senso che l'uomo « legge Dio dentro di sé », per mezzo di una « lettera », che è segno divino senza essere Dio. •L'intelligere non è intuire direttamente l' Essere, ma coglierlo in una significazione o forma. Con il segno dell' Idea, per cui il pensiero è pensiero e la ragione capace di giudizio (conoscenza riflessa o razionale), ma non soltanto con esso, noi scriviamo il libro della nostra esistenza e quello dell'universo intero; il libro della scienza e della sapienza: leg-

---

zione: l'esistenza in ogni sua forma di attività non può essere vissuta sempre e tutta al livello della norma a ciascuna attività corrispondente. Ciò può essere un ideale, un concetto limite; di fatto la tensione perenne, spinta a questo punto, spezzerebbe la vita. L'attività spirituale può attingere questo livello, ma non può durare e permanere costantemente in esso. Di qui la necessità della distensione, affinché lo spirito recuperi le sue energie, riposi nella sosta. Da questo punto di vista, anche le forme di attività che sembrano apparentemente negative rivelano una loro positività. Per esempio, nella « quotidianità » della vita è bene, quasi per una specie di igiene dello spirito, che s'inserisca il « giornaliero ». Anche il « verbalismo » ha la sua importanza: se dovessimo ragionare tutta la vita e sempre ad una certa altezza, senza mai parlare di cose da niente, parlare per parlare, la vita si spezzerebbe. Il verbalismo, in altre circostanze, è anche uno sfogo innocuo: tanti uomini evitano di commettere atti inconsulti, solo se li si lascia parlare. Come lo scorpione diventa innocuo se gli si getta qualcosa su cui scaricare il veleno, cosí le passioni umane hanno una valvola di scarico nelle parole anche senza costrutto. Se tutti i nostri atti dovessero richiedere la presenza intera di noi e una vigile iniziativa, senza affidare niente al meccanismo dell'abitudine, ad un certo punto si esaurirebbe la vita. Il verbalismo appunto serve per rigenerare le forze dello spirito. La consapevolezza di ciò ci fa guadagnare il senso dei nostri limiti umani e anche vedere le cose in una positività che ha sempre del negativo e in una negatività che non è mai priva di elementi positivi.

giamo in noi e in tutte le cose, facendo che ogni cosa sia verità estetica, morale, ecc.

L'intelligenza, dunque, è originaria illuminazione interiore ([13]), intúito primo, potere di cogliere nell'atto del pensare l'essere come Idea in tutta la sua estensione; come tale è illuminazione, sempre implicitamente presente ed operante nello spirito. Senza di essa, come abbiamo detto, non vi sarebbe conoscenza particolare, di questo o quell'ente, né coscienza di sé, in quanto la coscienza e l'autocoscienza comportano l'intúito dell'essere come Idea.

Secondo una espressione tradizionale, l' intelligenza è « captatrice degli esseri e della loro verità ». E perché « capta » gli esseri e li coglie nella loro verità attraverso la verità prima ad essa connaturata e presente, è unitiva e totalizzante: li coglie nella unità concreta delle loro parti e nella loro totalità. Non si esercita sui dettagli, né si ferma alle parti; non è astrattizzante né parziale. Non smembra l'esistente e il reale, ma aderisce alla loro totalità di essere e in questo li coglie. Perciò si può dire che l'intelligenza rende naturale e trasparente la percezione dell' invisibile, che è appunto l'unità e la totalità di ogni essere.

Intelligere è anche prevedere. « Leggere », che è intendere e raccogliere e dunque coglier unitivamente un essere nella sua interezza; è penetrare e discernere il disegno alla cui attuazione esso è chiamato. Avere l'intelligenza di un uomo non è solo conoscere quello che è, ma quasi anticiparlo, prevederlo per quello che può e vuole essere, intuirlo nella sua vocazione, che è come dire nella sua verità. Intelligere uno spirito è scoprirlo nel suo dover essere, vederlo nel suo domani autentico. In questo senso particolare, l'intelligenza può dirsi già « morale » di per se stessa, sia perché intuisce la verità di un essere (e perciò la sua essenzialità, l'essere di un essere, che la volontà è chiamata a rico-

---

(13) Il termine non ha qui alcun significato teologico.

noscere e in quanto riconosce conformemente è volontà morale), sia perché, cogliendo la vocazione unificatrice e gerarchizzatrice delle sue attitudini, a cui imprime una speciale missione, lo coglie nel suo dover essere, cioè in vista della perfezione cui aspira, di quel futuro che non è presente, ma rispetto al quale il presente acquista un significato che lo sostanzia e l'oltrepassa; vocazione che è stimolo a procedere verso quel « domani » per il quale l' « oggi » acquista un valore che lo trascende e che perciò non esaurisce. La pienezza del presente è nel futuro; la pienezza dell' « è », nel suo « sarà ».

La ragione è conseguente, l'intelligenza penetrante; la ragione lega, l'intelligenza abbraccia; con la ragione si conosce, con l'intelligenza si sa: si possono conoscere tante cose e sapere poco; si può sapere molto, e conoscere pochissimo. Un attimo d'intelligenza fa « leggere » un uomo fino in fondo e lo rivela immediatamente, anche senza conoscere pressoché niente di lui; una lunga consuetudine di vita può farci conoscere tutto di una persona, senza « saperla ». Perciò l'amore, apice della intelligenza, è sí penetrante e ha braccia immense. Intelligenza è vita spirituale, fermento e lume della spirito, che è l'unità e totalità di tutte le attività dell'uomo. La vita spirituale, che è insieme intelligente, razionale, volitiva e sensitiva, proprio per la sua ricchezza inesauribile nell'oggi e proiettata nel domani del dover essere, proprio per la sua vocazione fondamentale e primaria — sempre implicita — all' Essere da e per cui è, è promessa sempre nuova, cominciamento infinito, iniziativa ininterrotta. Ogni promessa cominciamento iniziativa, nel momento che si mantengono o si esaudiscono, si rinnovano e si ripongono come promessa, cominciamento ed iniziativa. Dinamismo interiore alla libertà stessa e per il quale è libertà, appunto perché perenne e rinnovata promessa, costante ed inesauribile iniziativa.

L'uomo non è angelo e perciò non possiede intelligenza

soltanto né pienamente intuitiva. È anche corpo; ed il lume dell'essere, verità essenziale intuíta e costitutiva dello spirito e di ogni suo atto, v'è incarnato, in unità ontologica con il sentimento fondamentale. Perciò l'intelligenza umana, che pure è intúito fondamentale dell'essere come Idea, non si svolge indipendentemente dal sensibile e dal sentire. Ma se l'intelligenza fosse in tutto il suo stato di perfezione (quella di Adamo prima del peccato), sarebbe in tutto il suo stato di potenza, in pace con se stessa e con le cose tutte: la sua capacità di entrare in comunione con il creato, con tutti gli esseri, penetrarli nella loro essenza e coglierli nella loro verità, sarebbe immensurabilmente superiore. Si pensi alla potenza di penetrazione e adesione che hanno, a volte, l'innocenza, la bontà, il candore: solo i puri di cuore vedono Dio. Un'intelligenza, piena e intatta nella sua potenza, vibrerebbe al piú fievole richiamo e al primo contatto in un sentire che sarebbe anche intelligere e in un intelligere che sarebbe pure sentire: un atto che sarebbe la totalità dell'uomo che penetra la totalità del creato, atto *unanime*, in cui l'uomo si allargherebbe all'universo, ma per comprenderlo in sé senza esserne compreso; in cui si farebbe tutte le cose senza essere adeguato dalla loro totalità, in quanto la sua potenza spirituale, pur in pace con l'essere di ogni essere e da esso richiamata al piú fievole appello al punto da aderirvi amorevolmente, sarebbe ancora intatta come amore dell' Essere, il cui richiamo implicito in ogni parziale adesione sarebbe piú avvertito e imperioso proprio nel momento della pienezza di comunione tra l'uomo e il creato. Anzi, proprio l'intelligenza della totalità, non conoscere visivo ma interiore sapere, non conoscenza delle cose e dell'esistenza ma partecipazione al segreto dell'essere e al senso ultimo dell'esistenza, piú iniziazione che conoscenza, proprio questa intelligenza che coinciderebbe con l'interiorità oggettiva, tutta dispiegata in autocoscienza di sé in Dio e di Dio in essa, lo renderebbe

piú acceso dell' Essere, provocherebbe acutissima sensibilità di Dio, desiderio di parteciparne quasi vitalmente. Ma l'intelligenza dell'uomo non è questa: le conseguenze del peccato fanno che non sia continua, né in pace con le cose e con gli uomini, che « veda » piú che intuisca, che si perda nel sentito piú che ritrovarsi nel sentire e in questo recuperare il sentito stesso. L'intelligenza perfetta non conosceva la lotta contro gli istinti e niente le era ostile; la ragione non soffriva il sopruso delle passioni e perciò non correva il rischio sempre incombente di restare compromessa assecondandole e sottomettendovisi. Ciò prova che l'esistenza è piú della riflessione logica: vi sono sentimenti che si vivono e soffrono, senza riescire a conoscerli logicamente. Anche l'assurdo si può soffrire fino alla disperazione senza che lo si possa conoscere o « ridurre a ragione ».

6. *Il valore come « vissuto » e il valore come « veduto »*. — Sentire è di un soggetto che, sentendosi, esiste a se stesso: le cose che non sentono di esistere e non ne hanno coscienza, non esistono a se stesse, ma per chi le sente. Non c'è sentire senza sensibile, non c'è sensibile senza soggetti senzienti. È vero che vi sono « sensazioni » interiori, non provocate da alcun sensibile esterno, ma vi sono perché l'uomo è anche corpo ed ha una sensazione interiore del suo corpo; è vero che vi è una sensibilità dell'intelligenza, della ragione e della volontà, tanto che parliamo di « sensibilità » morale ed anche di « sensibilità » logica, ma la sensibilità, che è attività spirituale, è sempre dell'uomo, che è senziente e insieme sentito. L'intelligenza è intúito della verità prima dell'essere, ma, nel momento che il soggetto, cogliendola, si costituisce come pensante, coglie se stesso come esistente, ente che esiste: l'intuito dell' Idea non abolisce l'esistenza, né ne prescinde; anzi è coscienza di esistere, atto sintetico che coglie l'unità sostanziale dell'essere pensato (infinito) e dell'esistente (finito). L' idea è incar-

nata, unita al sensibile, che è sentire fondamentale. L'uomo è sintesi ontologica di spirito e corpo e perciò ogni attività spirituale, compresa l'intelligenza, vive e si esplica in questa sintesi, non può (non deve) abolire il corpo: l'uomo non può non sentire. L'idea originaria dell'essere e i concetti non solo partecipano della corporeità dell'uomo, ma sono la prima intuíta e gli altri concepiti sul fondamento della sensibilità e attraverso un reale sensibile.

L'astratto come tale non si sente; il pensare concreto non è pensiero dell'astratto; nessuno vuole l'idea, anche se non vi è volere cosciente e concreto senza idea. Quando c'è aderenza all'idea, intimità con essa e perciò autenticità di partecipazione, si dice che l'idea è « vissuta »: compenetra la nostra vita, è vita della vita, che, a sua volta, l'esprime e la fa valore vivente, esistenziato, « sensibile ». L'uomo esprime valori spirituali (intellettuali, morali, religiosi, estetici, ecc.), ma tutti sensibilmente. Non soltanto i valori propriamente artistici, anche quelli morali, religiosi, tutti sono « estetici » nel senso che si esprimono sensibilmente, anche se sulla base dell'intuizione intellettuale e della conoscenza razionale o riflessa. Ciò che è vissuto, è sentito; e l'umanamente sentito è spirituale, spirituale che è sentito; perciò ogni forma di attività spirituale, in quanto vive il valore che le è proprio e l'esprime, lo vive ed esprime come valore incarnato, vissuto e in questo senso come valore che è anche sensibile. Il puro intellettualismo dell'*amor intellectualis* o dell'idea è un'astrazione.

Le parole, e la parola è pensiero, sono tali fino a quando « si conoscono » soltanto; non basta comprenderne il significato, bisogna anche viverle. Allora le parole sono « linguaggio », tutt'uno con lo spirito: è l'intelligenza della parola, colta in tutta la potenza e ricchezza della sua significazione. La parola vissuta è infinita come lo spirito che la vive; ma viverla è sentirla anche vitalmente, darle sangue, nervi, ossa, carne che son nostri. Perciò: si conosce

una lingua che non è la nostra, ma si possiede l'intelligenza profonda di quella, la materna, che abbiamo vissuto fin dalla nascita, che è cresciuta con noi, dentro di noi, che abbiamo a mano a mano creata con lo sviluppo della nostra vita spirituale e nello sforzo di esprimerla. Una lingua appresa ci resta quasi sempre esteriore; il sentimento fa tutt'uno con la parola che lo esprime e che è il suo linguaggio e se rivissuto ritorna con essa. Perciò ogni uomo « conosce » parecchie lingue, ma ne « sa » una sola, quella in cui vive ed esiste, che è il linguaggio insostituibile in cui ha espresso ed esprime la sua vita ([14]).

In breve, l'uomo vive ed esistenzia i concetti, ma non può viverli e sentirli se non incarnati. Non ne avrebbe intúito intellettuale e conoscenza senza l'intelligenza dell'Idea e la ragione, ma siccome intelligenza e ragione sono anch'esse incarnate in un corpo, il sentire è imprescindibile; perciò il valore, in quanto vissuto, non è soltanto conosciuto, ma inserito nella totalità dell'esistenza di ogni uomo. Non si può vivere un valore senza conoscerlo, ma conoscerlo non è ancora viverlo, parteciparne con la pienezza di noi stessi; e se non lo si vive non lo si sa, non si penetra né abbraccia: viverlo è possederne già l'intelligenza e averne l'intelligenza è anche viverlo. Se ne ha l'intelligenza quando lo si « legge » nella luce dell'essere, come una delle sue forme; ma l'intelligenza è luce di un ente che è unità di spirito e corpo, che si compenetrano in continuo processo osmotico. Avere intelligenza di un valore è parteciparlo con il tutto di noi. Da ciò consegue che un valore non si può vivere se non incarnato in noi o in altri, se non è sensibile. Solo se incarnato si può amare: non si

(14) Chi, parlando in una lingua straniera, ad un certo punto è preso dall'argomento del discorso, se ne entusiasma e lo vive, non riesce piú ad esprimersi se non nella lingua propria. Allo stesso modo, un sentimento forte (di gioia. dolore o altro) spontaneamente e quasi imperiosamente trova la sua espressione nella lingua materna, anche se non la si parla da decenni: la potenza dei sentimenti o dei concetti può esprimersi solo nelle parole che si sono penetrate e vissute, cioè in quelle di cui si è avuta l'intelligenza e non soltanto la conoscenza.

amano la Bellezza in sé o la Giustizia in sé, ma questo o quel bello, questo o quel giusto. Non si potrebbe amare « questo » bello o « questo » giusto senza le forme della Bellezza o della Giustizia perché non si conoscerebbero il bello e il giusto, ma si amano queste forme solo in quanto si sentono intuiscono e vivono in una loro espressione sensibile. In breve: come l'intelligenza non è in astratto ma in concreto, intelligenza di un singolo, « personificata » — pur essendo in tutti i soggetti coscienti intúito dell'essere — cioè soggetto (*ego*) intelligente e non impersonale intelligenza (inesistente), intuizione primale dell'essere come Idea da parte di un esistente con cui « fa corpo » senza che l'esistente che è il pensante esaurisca l'Idea con cui pensa e con cui ha coscienza di se stesso come esistente; similmente ogni valore, che ha radice e luce nell'Idea stessa, è sentito vissuto voluto in un esistente e non in astratto, come valore aderente ad un soggetto, personificato. Non l'intelligenza, dicevamo, ma l'*ego* intelligente, non la virtú, ma l'*ego* virtuoso, che non sarebbe virtuoso senza la virtú, ma che, a sua volta, incarnando ed esistenziando la virtú stessa, la personalizza e ne fa un soggetto vivente in carne ed ossa, non piú qualcosa (*quid*) ma qualcuno (*qui*) che vive, soffre e gode, piange e ride: la *umanizza*. L'uomo, soggetto, non può amare che soggetti, l'altro uomo: l'amore è da persona a persona e non da persona a cosa o da cosa a cosa. L'uomo ama le cose solo quando ne coglie la verità, le eleva ad oggetti dello spirito, le umanizza senza snaturarle o farle escire dal loro essere, ne fa espressione vivente e vissuta di valori spirituali. Intellige sente conosce vuole ama in ciascuna di esse il valore, ma incarnato, da esse fatto sensibile, in modo che l'immenso campo del suo corpo possa sentirne il contatto, essere messo in moto in tutta la potenza della sua sensibilità acuta, diventare una sola « vibrazione » fatta di piú che mille, che vitalizza lo spirito, scuotendolo e percuotendolo, sí da farlo

penetrante e luminoso come raggio di splendido sole. Lo spirito è persona.

Lo spirito, che è persona, è sempre disposto alla comunicazione, al colloquio: non formula domande se non quando sa di poter ricevere risposte; perciò non rivolge parola all'impersonale, al puro « pensato », all' « inesistente ». La domanda è sempre invito al colloquio, inizio di discorso; non la si fa a ciò che è muto. S'interroga il silenzio perché non è muto, perché è una parola infinita. Se la verità la giustizia la bellezza si sapessero mute non si interrogherebbero mai, resterebbero estranee alla nostra esistenza. Ma non possono rispondere senza essere l'essere o la verità di un esistente, cioè se il loro « essere » non fosse « esistente » in un esistente, in esso incarnato. Il valore incarnato non è piú un *quid*, ma un *ego*, un *qui*: è il *tu*. Il *tu* può rispondere e, se a tono, esprime il valore che si interroga in lui. Nessuno invoca, se non per sterile sfogo d'animo, la bontà o la pietà; ma s'invocano la bontà o la pietà di un buono o di un pietoso, del *tu*, dell'altro uomo, nel quale l'io invoca il valore che egli incarna; e il valore può rispondergli perché fatto persona, verità di un soggetto; allora la verità è parola, ha una voce, quella dell'*ego* che risponde, che è il *tu* dell'*io* che l'interroga e che lo può amare appunto perché persona. Non si ama il simbolo o l'astratto, non la legge o la virtú nella loro formalità, ma la persona che le incarna, le attua, dà loro vita, ne fa la verità della sua esistenza vivente. Non c'è moralità senza legge morale, ma amo la legge in quanto incarnata in me, innervata nella mia vita, vissuta, per cui la legge è parte essenziale della nostra umanità e l'atto morale *atto umano*. Io debbo volere che ogni uomo, per me, sia persona ed amarlo come tale, ma non sarebbe persona né come tale potrei amarlo se non esprimesse un valore in quanto uomo; d'altra parte, il valore resterebbe estraneo alla mia umanità concreta, se permanesse impersonale e

non fosse il valore di un soggetto, la sua verità prima, intelligenza dell' essere, e le altre verità corrispondenti alle varie forme dell'attività spirituale. La morale, quella di « aspiration » e non di « pression », per usare la terminologia bergsoniana, è di ordine personale.

Tutto quel che si ama o è persona o ha rapporto e attinenza con la persona. E questa è *intelligenza morale*, fondamento essenziale ed imprescindibile della moralità. Staccare la legge morale, e ogni altra verità o valore, dall' esistenza concreta, dall'umanità dell'uomo, per cui ogni verità è umana; isolarla nella sua formalità; farne un « veduto » e non un « vissuto », come se il soggetto in cui vive e alla cui vita partecipa ordinandola ed illuminandola non esistesse o ne fosse il « portatore » passivo e non l'agente, colui che ad essa « si conforma », invece di assumerla come forma consustanziale alla sua esistenza, è perder l'intelligenza morale per la *ragione etica* o, se si vuole, avere la ragione etica senza l'intelligenza morale. La legge diventa simbolo lontano, cosa conosciuta senza essere vissuta, appartenente al concettualizzare astratto al di fuori del quale si svolge la nostra vita; un puro modello a cui « conformiamo » l'esistere senza che ne sia concretamente « informato »; quasi, da un lato, la legge o lo stampo e, dall'altro, i nostri atti, il contenuto, da calare nella forma per modo che la vita si vive per suo conto e poi, vissuta, quando cioè non è piú vita, la si mette dentro il recipiente della forma, perché ne modelli il concetto e ne dia una nozione razionale. Perché il giudizio sia morale, esige sintesi tra legge e vita, in modo che l'atto dell'esistere sia rischiarato dalla luce d'intelligenza della legge, penetrante l' esistenzialità dell'azione, che fa della legge il principio dell'esistere stesso e dell'esistenza il contenuto della legge. Nell'atto morale, la legge fa che l'esistenzialità dell'azione sia « sostanzialmente » morale, e l'azione, che la legge sia « esistenzialmente » essente.

Di fronte alla legge assunta nella sua pura formalità, come *quid* non di un *ego* — e se di un *ego* non piú solo *quid* — le persone scompaiono e l'amore cede il posto al puro dovere: si vogliono le virtú, non si amano le persone concrete e le loro virtú; si è virtuosi senza bontà, solo in omaggio alla virtú e per il dovere di rispettarla; s'impoverisce l'umano nel puramente nozionale. L'intelligenza morale, che è intelletto d'amore che penetra ed abbraccia, si mortifica di fronte alla ragione che conosce, lega e deduce. Lo slancio si estingue nel « calcolo », in cui sembra che gli uomini non c'entrino piú: calcolo onesto e virtuoso, tanto da essere solo esso, nella sua impersonalità quasi imperscrutabile, l'oggetto della volontà. Sembra che legge e virtú non abbiano niente a che fare con la vita concreta, quasi maschere appese alle pareti, incuranti degli attori che se la sbrigano per loro conto. È quando la vita finisce per odiare la virtú, che l'ignora od opprime; quando ogni tentativo di contatto si spenge nell'indifferenza o si accende in battute di dialogo tra la virtú che parla severo e la vita che risponde ironico. Conta la virtú, non l'uomo (è l'etica delle dottrine panteistiche — Spinoza; o della ragione etica egoistica — Kant); l'idea perde la sua forza penetrativa ed informatrice, si depotenzia staccata dall'*ego*: cessa la morale e nasce una « ideologia », il sistema ben congegnato dei princípi, l'insieme dei filosofemi che s'impongono e schiacciano, comandano la vita come caporali. E i casi son due: o si odia l'ideologia o se ne diventa fanatici e non c'è peggiore e piú disumano fanatismo di quello ideologico, dell'idea depotenziata ad *ideità*. La conformità ad essa è irreprensibile, inappuntabile, inesorabile: è l'onestà rigida e severa senza volto umano, che condanna e non perdona, punisce e non assolve mai. È la virtú « scrupolosissima » che, presa da scrupolo assassino, non stende la mano « pulita » per non sporcarsela. È l'onestà ipostatizzata, adorata, padrona, che non riscatta e libera, ma opprime ed ischia-

visce. È l'onestà che non è virtú morale ma solo *virtuosità* non esente da virtuosismo. Lo « stile » morale si corrompe nella « maniera » etica o eticizzante. Etica senza morale; onestà senza carità, perché gli uomini non contano niente, non la impersonano e non la esprimono, strumenti di un'etica, non soggetti della morale che si esprime in prima persona. E quando si ideizza e si nozionalizza, calcolare è tanto facile che diventa fatale; facile misurare fino all'oncia le gocce aride di un amore esangue tanto da restare prigionieri della misura e comprimervi se stessi e gli altri fino a spengere l'infinità dello spirito, dopo averla mortificata. È facile ancora cavillare, sofisticare, dosare e trovare ragioni, che sono cavilli per giustificare il cavillo, perché è piú comodo condannare in nome della virtú spietata che soccorrere con slancio di bontà, certo piú redentrice ed efficace della virtú che indietreggia scornata siglando sentenze. Si è estremamente « virtuosi » equilibrati equidistanti, terribilmente razionali e conseguenti.

Tanta virtú è perfetto egoismo, cioè sacrificio di tutto e di se stessi a quell'egotismo puro che è la virtú come oggetto di pura ragione, con cui s'identifica tutta la nostra verità, come dire la nostra menzogna. Non c'è egoismo piú egoista e nello stesso tempo piú apparentemente disinteressato di quello della pura ragione che è legge a se stessa, della volontà che vuole la legge per la pura legge e cancella uomini e cose, in modo che nessuna risposta possa piú violare il muto comando dell'ideità idolatrata. E per quella dialettica a cui non sfugge l'errore, l'egoismo distaccato e disinteressato si capovolge da ideizzazione in praticismo puro: l'ideità, che è dosaggio e calcolo, sistema di astrazioni ed astrazione essa stessa, posizione pura del soggetto al punto da annullarsi e tutto annullare in essa, a mano a mano che si conquista in questo processo di despiritualizzazione, si materializza, si fa cosa, X indecifrabile perché senza soggetto cosciente, un non pensato e non

voluto, spinto a cercarsi volto e senso nelle cose come cose a cui attribuisce ogni valore; sono anzi esse i soli valori, esse le cose « buone » in quanto cose da avere, possedere e sfruttare con il disinteresse proprio dell'interesse egoistico per ogni cosa, con l'indifferenza tipica dell'attaccamento disperato alle cose ritenute valori in quanto cose, con l'egoismo assoluto che coincide col fanatismo dell'ideità, con il praticismo puro, con la materialità del principio « materializzato » nell'astrazione pura e per il quale tutto è « materia », e « cosa », senza piú soggetti. Nessuno piú del « virtuosissimo » ha tanta avidità di possesso e tanta avarizia di dono. La legge morale, e ogni valore, diventa « cosa » e cessa di essere « verità ».

Ma basta che l'uomo sospenda il puro raziocinare in astratto, fondamento di ogni egoismo consapevole, ed inserisca la ragione nell'unità concreta dello spirito; basta che recuperi il senso dell'essere nell'intuizione fondamentale dell' Idea, incarnata nella sua esistenza vivente, nella sua umanità intensa e profonda; basta che l'intelligenza morale penetri nel tessuto dei raziocinii e nel processo formalistico della « mentazione », che è « mentire » in quanto è astrarre dalla vita e dalla concretezza umana, perché concetti e sillogismi si purifichino dalle sottigliezze, dal calcolo e dalla meschinità degli equilibri misurati e prudenti e ritrovino la loro aderenza alla vita; e in essa, lo slancio generoso che li recupera alla loro verità piú vera, il senso morale, inclusivo e non esclusivo, fusione incandescente e creativa, dove tutto si equilibra al livello dell'amore, che non è sentimento immediato od istinto, ma atto spirituale ricco della ricchezza dello spirito, espressivo dell'uomo nella sua integralità. La ragione etica allora si riconquista nella sua razionalità autentica e si assimila all'intelligenza morale, che ne alimenta l'energia creatrice e la plasticità, le impedisce di astrattizzarsi e « formalizzarsi » al di fuori e contro la vita, di solidificarsi, di negare morale e mora-

lità nell'egoismo della legge voluta prescindendo dall'uomo in cui si esistenzia e vive e in cui può essere amata come legge di quell'umanità concreta e vivente che è ogni uomo.

Solo nell'*amore*, la legge non legalitaria capace di fare morale l'etica, tutte le virtú acquistano la loro significazione né corrono piú il rischio di essere soltanto « virtú etiche », regole meschine ed abitudinarie del costume, spesso disciplinatrici degli egoismi per un piú « razionale » e « superiore » egoismo. Al livello dell'intelligenza morale si opera il passaggio dalla « virtuosità etica » alla « carità morale », cioè all'amore assunto come legge della volontà nella luce dell'intelligenza e con l'apporto necessario della ragione. Ma l'amore, come abbiamo detto, è da persona a persona e dunque si indirizza al *tu* di *valore*, che è valore come persona che incarna ed esprime valori. Di qui la centralità dell'uomo e la conferma della nostra affermazione precedente che l'atto morale è atto umano, di un uomo per l'altro uomo; e come dell'atto morale, cosí è di ogni altro atto spirituale. *Essere* per una persona, affinché la si aiuti ad essere persona, che è il solo modo affinché chi l'aiuta promuova se stesso come persona. In ogni altro caso, nelle varie forme della ragione etica, l'uomo non è *per l'altro uomo, ma solo per se stesso*, perciò fa cose anche le persone e come cose le giudica, stima e adopera. Diversa e, direi, opposta è l'attitudine dell'amore. Infatti, anche quando diciamo di amare una cosa o un animale, in fondo, riesciamo ad amarli perché li personifichiamo, attribuiamo loro sentimenti e qualità umane: quel che capita ai bambini con i giocattoli, che la immaginazione viva ed ingenua tramuta in esseri viventi con cui parlano, ridono e piangono; e a chiunque si affezioni a cosa o animale, cui finisce per attribuire sentimenti ed anche intelligenza umana, tanto da farli compagni di vita. Naturalmente è illusione e, in certi casi, falso morale, in

quanto si attribuisce alla cosa o all'animale un grado di essere che non gli compete e dunque lo si stima e lo si ama per quel che non è. Non però illusione né falsità il sentirlo e, sentendolo ed amandolo per quello che è, farlo « esistere », disvelare il suo essere. In ogni caso, l'affezionarsi ad un animale oltre il limite segnato dall'ordine dell'essere sí da amarlo piú di una persona, è indizio di sentimenti inferiori e di scarsa sensibilità dei valori superiori, quando, e ciò è triste, non è il surrogato di altri affetti che ci sono stati negati o che abbiamo perduto.

Da quanto abbiamo detto risulta confermata la tesi della centralità dell'uomo in ogni forma di vita spirituale, e l'altra che l'uomo, che è spirito e corpo, niente può volere che non si manifesti sensibilmente o non sia incarnato, cioè esistenziato. Il Dio cristiano non è soltanto l' Essere o l'Assoluto; è Persona ed Amore e dunque Volontà creatrice, e, come Creatore, Padre; e la paternità Gli conferisce già un senso profondo di spiritualità che manca ai concetti di Causa prima, Ordine superiore, Ragione assoluta. Non basta: si è fatto uomo, *vero uomo, si è incarnato*. Prima del Cristianesimo e fuori di esso in nessuna religione o filosofia vi è un Dio che è Amore e che è amato dagli uomini: rispettato o temuto, propiziato con sacrifici o culti e quasi ammansito, contemplato dalla ragione ecc., ma non amato, che significa altra cosa e precisamente: sentirlo come vita della nostra vita, « viverlo » e non « vederlo » o « contemplarlo », aderire alla sua presenza interiore e operante, non averne la visione oggettiva o la rappresentazione mentale. Significa viverlo con la stessa aderenza ed intimità con cui viviamo una parola che esprime la vita che con essa significhiamo, con la persuasione che smarrendo l'amore per questo Dio tutta la nostra vita spirituale piomba nel caos, perde forma ed espressione. Tale partecipazione, per cui Dio è vitalmente vissuto, è data solo dal Dio cristiano, il Dio fattosi uomo. Incarnandosi,

Egli ha vissuto profondamente e totalmente l'umano. È sceso fino all'uomo per addossarsi l'espiazione di un peccato non suo, atto di purissimo amore di purissima intelligenza; e l'uomo, per la incarnazione di Dio, è posto nella condizione, non autosufficiente né necessitante, di elevarsi fino a Lui. Solo nel Cristianesimo l'atto religioso non è soltanto fatto compiuto da uomini, ma *atto umano*, dico nel senso piú pieno e anche piú enigmatico ed abissale.

E che significa Dio incarnato? Che il soprannaturale si è fatto carnale di carne umana, che è nato da donna, ha vissuto, come vero uomo, tutta l'umanità dell'uomo soffrendola anche fino in fondo, si è innervato, insanguato in un corpo umano ([15]). Il Dio cristiano, che non è dunque l' Essere o l'Assoluto della pura ragione, è il Dio amato perché incarnato: è la Verità, l'Amore, il Bene, l' Essere e tutti i valori positivi in modo eminente, ma tutti incarnati, che hanno acquistato forma sensibile, tutti personalizzati, per cui si ama Dio, che è prima Persona, seconda e terza Persona: Uno e trino, Uno che è trinità di Persone. La immensa umanità di Cristo è la immensa umanità del Dio incarnato, che ha preso un corpo, che è *il* Suo corpo, esistente e vero, in cui si è incorporato, formando unità con esso. È il *Dio vicino* che ha vissuto l'umanità dell'uomo; il Dio fattosi sensibile, la Verità che ha vestito carne, la Verità non impersonale, ma che è *Ego assoluto*: *Ego sum Veritas*. Questa carnalità od incorporazione del soprannaturale — che si fa sensibile, assume la «corporeità» per

---

(15) I grandi mistici cattolici, proprio quelli dotati di maggiore potenza di santità o, forse meglio, nei quali la santità si è manifestata con maggiore potenza ed efficacia, hanno avuto una impressionante «sensibilità mistica» di Cristo, cioè di Dio incarnato. Il loro amore per Dio si esprime sempre attraverso l'amore di Cristo, il Dio-Uomo, con una partecipazione quasi esagerata alla sua umanità. Essi scrivono col sangue di Cristo, vivono nell'abbraccio di Cristo, soffrono i dolori della Sua Carne, si estasiano in una «unione mistica», che è anche fusione carnale. Dio, attraverso Cristo, è vissuto vitalmente, nella sua esistenziale e completa umanità; voluto ed amato con tutto lo slancio, l'attaccamento, il sacrificio di cui è capace l'amore potenziato dalla Grazia.

esprimersi, affinché sia « sentito » dall'uomo e « vissuto » e perciò « voluto » ed « amato » — accompagna i piú grandi atti compiuti da Cristo: l'Eucaristia, canale della Grazia, è la presenza reale di Cristo in un pezzo di pane; l'Estrema Unzione ha il suo veicolo nell'olio ecc. « Mistero » dell'Incarnazione, « mistero » dell'Eucaristia: misteri, che la ragione non può comprendere, che la oltrepassano immensurabilmente. Ma quel che la ragione non comprende per manco di capacità e perché verità di altro ordine (soprannaturale) è « sentito » ed « amato », in quanto s'incorpora in un dato sensibile. Il mistero, che alla pura ragione resta estraneo appunto perché non compreso, diventa intimo, nostro, sentito vissuto operante interiormente, in quanto fatto sensibile. È vero che il farsi sensibile del mistero non comporta la comprensione di esso, che resta egualmente mistero, ma è anche vero che, fattosi sensibile, il mistero, non « compreso », diventa « vissuto », comunicabile agli uomini e da loro partecipabile. Del resto, anche nell'ordine naturale, si ama Dio attraverso la creazione, cioè attraverso le vestigia di Lui nell'uomo e, attraverso l'uomo, nelle cose. Dio incarnato è Dio « estetico », visibile udibile tangibile: la Bellezza incarnata, Bellezza folgorante di Amore, Bellezza caritatevole e Carità bella, per cui è bella e vera e buona ogni cosa bella vera buona; e, come bella e buona e vera, non piú cosa ma « esistenza » sentita dall'uomo, che, sentendola, conoscendola ed amandola, *la fa*, la scopre o disvela, nel suo *essere* bello, vero e buono. La creazione è il Dio *edito*, fatto quasi sensibile, a contatto con la vita dell'uomo e ad essa interiore, pur restando intatto il Dio *inedito* nell'imperscrutabilità del suo mistero insondabile.

7. « *Conoscenza* » *e* « *intelligenza* ». — Abbiamo detto che sentire è di un soggetto, che, sentendosi, esiste a se stesso: l'esistere a se stessi è sentimento e sentire è anche sa-

pere di esistere quando è accompagnato, come nell'uomo, dalla coscienza immediata e riflessa dell'esistere stesso. Il sentimento fondamentale e primitivo dell'esistere è fondamento e matrice di ogni sentire particolare, con cui entriamo in contatto con tutti gli enti esistenti e reali. Nell'ordine della natura il sentire è come il veicolo attraverso cui passa quello che l'uomo conosce; pertanto i valori sono conosciuti in quanto sono sentiti sensibilmente negli enti che li esistenziano e incarnano; ma non potrebbero essere conosciuti senza l'intelligenza originaria dell'essere in tutta la sua estensione. Per conseguenza, il sentire, l'intelligere e il conoscere sono essenziali ad ogni atto spirituale, che è appunto sintesi concreta d'intuizione intellettiva, sentimento e ragione.

L'intelligenza ha come oggetto proprio l'intuito dell'essere come Idea, la verità prima, madre di ogni altra verità, ma è intelligenza di un soggetto e dunque incarnata, costituente con esso un'unità sostanziale. Il sentire mette i viventi in contatto tra loro; questo rapporto di vita, tramite la ragione, si eleva nell'uomo a grado di conoscenza. Intelligere è intuito della legge che è lo stesso intuito dell'essere, la verità prima che rende vero ogni giudizio; ma è la volontà la forza che stimola la ragione a giudicare ciò che essa vuole. Però la volontà, sempre di un io o di un esistente, non vuole in astratto; vuole o ciò che la ragione conosce, e lo conosce attraverso i sensi, o ciò che coglie immediatamente. Ciò che vuole lo desidera o l'ama; ma desidera ed ama un ente, una cosa, un altro io, il tu; amarlo è viverlo, riconoscerlo, penetrarlo, che è piú e, direi, meglio che comprenderlo. Infatti comprenderlo è chiuderlo in un giudizio, « definirlo » per quello che è: penetrarlo, invece, è aprirlo, attraverso il giudizio, all'attuazione del valore che egli è, affinché sia sempre piú persona, cioè coglierlo, al di là del puro legame conoscitivo, nella sua aspirazione al dover essere, in cui risiede la sua intelligibilità

ultima e suprema. « Volerlo » è non solo riconoscerlo per quello che è (uniformità della volontà alla ragione), ma amarlo, cioè promuoverlo, quasi anticiparlo nel suo dover essere, aiutarlo ad essere il suo futuro, tutta la sua perfezione potenziale; in definitiva, aprirlo al suo avvenire e non chiuderlo nel presente. A questo punto ragione, intelligenza e volontà s'incontrano, armonizzano e collaborano: l'intuizione intellettiva fa che il giudizio sia vero nella verità dell'essere e la ragione giudicante non si estranei nell'astratto, ma aderisca al concreto essere, in cui la volontà ama l'essere. La ragione conosce ciò che è nella luce dell'essere intuíto, che nessun *qui* o *quid* può esistenziare in tutta la sua pienezza: la volontà realizza l'unione vivente con l'essere conosciuto dalla ragione nella luce dell'essere, per cui la verità è un certo bene e il bene è una certa verità. La volontà è la causa efficiente e motrice, ma siccome ogni bene esistente è finito e non esaurisce l'infinità della verità o del bene, l'essere intuíto dall'intelligenza, consegue che l'unione volontaria tra il soggetto volente e il bene voluto resta sempre aperta all'ulteriore unione con un bene meno inadeguato. D'altra parte, questo spostarsi in avanti dall'aspirazione al volere, che è aspirazione ad amare, impedisce alla volontà di fermarsi in un appagamento, la spinge a non esaurire il suo amore; perciò pone il problema dell'intelligibilità ultima non solo di ogni particolare volere, ma del volere come tale, della morale stessa. Cioè: qual'è l'esito ultimo? verso quale orizzonte piú vasto essa si apre e, con essa, l'uomo?

Di ogni problema, perciò di ogni forma di attività spirituale, vi è ragione e intelligenza: la ragione ha la conoscenza, l'intelligenza la intelligibilità. Vi è ragione dell'operare umano, che è conoscenza dei fatti storici, tessuto degli avvenimenti accertati, costruiti, valutati. Ma il problema della storia non ne è esaurito, anzi la storia — nell'insieme dei suoi avvenimenti come in ogni singolo, anche

in quelli che il tempo cancella e che non sono «storici» pur essendo avvenuti — come problema del senso della storia, della sua verità o del suo perché e fine ultimo, comincia dove la conoscenza dei fatti si ferma e si pone come problema della loro intelligibilità; è il vero problema filosofico o metafisico della storia, che s'identifica con il problema del senso e della destinazione dell'uomo, di ogni singolo uomo. Allo stesso modo vi è la «ragione» o la conoscenza delle cose, data, nella loro parzialità irreparabile, dalle scienze dette naturali; e vi è l'intelligenza delle cose stesse, che è il problema dell'esistere del mondo e di ogni suo essere, della verità o del perché e del fine di ogni cosa; ed è problema filosofico o metafisico, cioè dell'intelligibilità della natura. «Ragione storica» non è ancora «intelligenza storica»; il problema della storia trova la sua soluzione adeguata quando la prima s'illumina nella seconda, quando le piccole infinite luci che sono le «ragioni» degli avvenimenti brillano nel raggio potente dell'unico principio d'intelligibilità che fa penetrare e abbracciare il senso dell'umanità passata, presente e futura. Nello stesso senso, «ragione etica» non è ancora «intelligenza morale», in quanto vi è il problema della morale come conoscenza del bene e del male, scienza delle virtú ecc., ma, anche, il problema del principio supremo della morale e del fine ultimo; ed è problema d'intelligibilità, coincidente col senso della esistenza umana. Allora la morale trova chiarezza e trasparenza di sé a se stessa nel tendere alla soluzione del problema che è essa stessa, al di là della «ragione etica», nell'intelligenza del principio costitutivo della sua essenza, vita inesauribile che la alimenta, pungolo provocatore e rinnovatore, il *dover essere del dover essere.*

Si noti che il problema dell'intelligibilità non compare in ultimo, ma è primo e comanda e stimola, sia pure implicitamente, quello della «ragione» o della conoscenza. Non solo: quello può scavalcare quest'ultimo, corrergli

avanti, per cui vi può essere e vi è intelligenza morale, anche nell'ignoranza delle virtú, risolte in quella e potenziate. Viceversa, vi può essere « conoscenza storica », la piú vasta, senza intelligenza della storia (si conosce tutto dell'umanità senza niente sapere), come vi può essere conoscenza e pratica di virtú senza intelligenza morale, esser virtuosi senza morale: la costumatezza del buon costume, che è socialità, correttezza, liceità pura e semplice, norma di condotta ecc. Invece l'intelligenza morale è presenza, intuizione prima della legge, che irradia sull'esperienza umana nei suoi piú umili dettagli ed investe, nella sua integrale potenza, tutti gli atti di un uomo, al punto da fargli cogliere le forme essenziali degli esseri, ciascuno nel suo ordine e nel suo grado, senza fallire, in un'intuizione totalitaria e possessiva del senso supremo della morale. Pertanto l'intelligenza comporta una profondità che va al di là del costume, delle virtú, delle funzioni sociali e dei nostri obblighi parziali, tutti insufficientemente comprensivi e nessuno esaustivo; e di ogni azione morale, che solo per presunzione può essere considerata realizzatrice di tutte le capacità e dell'aspirazione interna ed intatta dello spirito, e che solo l'umiltà e la modestia di valutarla nella sua invincibile inadeguatezza fanno che sia veramente morale.

L'intelligenza è la *vita diretta*; la ragione la *vita riflessa*. Vi è moralità senza coscienza esplicita, ma nella quale è implicita la verità. È la moralità « vissuta » e non regolata consapevolmente da princípi riflessi, che non sono da essa violati, ma inglobati e sottratti al pericolo della strumentalità. Le regole della condotta attraverso la riflessione spesso sofisticano la coscienza: la ragione, sedotta dall'istinto e dai sentimenti inferiori, ne è assoggettata e fabbrica apparenti « ragioni » di moralità all'immoralità. La vita diretta, immediata, spontanea, raddrizza la ragione, toglie uno dei due tagli alla sua lama. La ragione è « strumento » e come tutti gli strumenti può servire il bene e il male facendolo

passare per bene. La vita diretta è la *morale sorgiva*: l'intelligenza fondamentale dell'essere, nella sua spontaneità naturale non corrotta dalla riflessione asservita agli istinti egoistici, illumina la volontà, spingendola ad aderire all'essere, alla verità. È la morale prossima alla sorgente infinita dell'essere, schietta, verginale e non sofisticata, abbondosa e fresca come acqua di cascata alpina. La morale dello spirito che canta nel bene magari senza saperne parlare ornato; la morale creativa che è entusiasmo, come opera d'arte, non eticamente «prudente» e «temperante» ma moralmente «estrosa». È l'*azione buona* che non esige e chiede, non s'impone come comando, non si pone come diritto acquisito. La verità esige tutto dalla volontà e *gratis*: la volontà buona si dona alle verità che si è donata a lei, totalmente, per il suo riscatto.

Di un uomo che opera il male e fa degli spropositi, si dice che ha perduto il lume della ragione. È vero; ha perduto (senza che sia mai distrutto) il «lume», ma, se non premuto da una passione travolgente, non la ragione. Ma il male vero, quello che comporta il massimo di responsabilità e dunque di colpevolezza, non è quello fatto per eccesso di passione, sempre stato di circostanza, perciò transitorio, e spesso grado di umanità a volte generosa o dolorante, bensí il male «studiato», «premeditato», a freddo, fatto con l'ausilio delle armi della ragione, le piú sottili e taglienti. Il male piú grande, «sistematico», richiede molto talento e nessuno scrupolo; a volte è compiuto con compostezza ed anche austerità, con tutte le «forme» della virtú. Questo tipo di malvagio opera contro il «lume», cioè l'intelligenza dell'essere che lo fa conoscere e volere nell'ordine dell'essere o della verità, ma non ha perduto la ragione, cioè il potere di giudicare, che, in questo caso, è servirsi dell'essere per agire contro l'ordine dell'essere stesso. La ragione è strumento, abbiamo detto; gli istinti e le passioni fortissime che governano buona parte della vita l'hanno

spesso al loro servizio. Quando le sensazioni non sono accompagnate da sentimenti e la ragione non è fatta plastica dall'intelligenza, che ne è il lume, quando l'umanità dell'uomo è tenuta indietro dall'imporsi della sua animalità e dalla capacità astrattizzante della ragione, che alle passioni corporee aggiunge quella di se stessa, arida e secca come il deserto, allora il lume è oscurato, ma la ragione è lucida, come sa esserlo solo nel male « razionalmente » costruito, « razionalmente » deliberato e « razionalmente » attuato: l'« individuo » subordina a sé la « persona » fino a soffocarla, strozza il bene oggettivo voluto dalla morale per dar piú vita al bene soggettivo come l'esigono tirannicamente piacere interesse e capriccio, e l'ambizione immensa di soddisfare il suo egoismo intero senza mancare di prudenza e temperanza e magari di « giustizia » e coraggio, cioè con il crisma di tutte le virtú cardinali.

Evidentemente qui non sosteniamo che le virtú non siano virtú o che siano vizi o immoralità. Stiamo solo precisando alcuni aspetti della ragione etica e precisamente:

1) vi è un'immoralità raffinata e sottile il cui strumento è la ragione al servizio dell'egoismo, di una o piú delle sue facce molteplici; essa appare sotto il manto della virtú di cui si serve come strumento, per essere piú perfetta e redditizia immoralità. E ciò prova come virtú e ragione non bastino ad esser moralmente buone e sia necessaria l'intelligenza morale, che è slancio e non calcolo, abbondanza e non dosaggio, aderenza alla virtú vera, incarnata e vissuta e dunque fatta vita di un uomo, *suo* valore, per cui l'individuo resta subordinato alla persona.

2) Vi è un'eticità, che non è vera e propria immoralità, ma non affatto morale, virtuosa per abitudine consuetudine tradizione educazione, anche per comodità o mediocrità. È l'eticità che non richiede sforzi e sacrifici, non impegna battaglia con l'egoismo e con il male, ma l'addomestica, l'accomoda, scende a compromessi, si comporta

da « diplomatica » e in ogni circostanza s'impegna quanto basta per raggiungere un certo equilibrio, che è in fondo comodo, perché fa rinunziare solo a quanto basta affinché la virtú non sia trasgredita ed essere virtuosi quanto è sufficiente per non subire tagli chirurgici. È l'etica meschina del « quieto » o del « ben vivere », della costumatezza: socialità pura e semplice, non moralità, affare di « buona educazione » senza grandi aspirazioni, senza scosse: *avere* la virtú senza *essere* virtuosi, ottenendo per sé il piú possibile e dando agli altri quanto basta per non essere eticamente spilorci. Questa etica del minimo di liceità ha trovato la sua codificazione nel probabilismo, una delle espressioni della ragione etica. Ma a questo proposito bisogna distinguere: altro è considerare se l'« atto compiuto » contenga il minimo di liceità morale che possa in certo modo giustificarlo, con umanità e comprensione, purché entro certi limiti oltre i quali si va nel lassismo ed anche nello scetticismo; altro è assumere come norma regolatrice delle azioni questo minimo. In tal caso la morale *diventa* comoda ed « economica », calcolo, e cessa di essere morale.

3) Vi è ancora una forma che caratterizza la « ragione etica » nel senso piú pieno; essa consiste nel considerare le virtú come il fine ultimo dell'uomo e l'eticità come la realizzazione di tutte le sue potenzialità e aspirazioni, della sua sufficienza piena e totale; per essa la virtú diventa *norma* dell'uomo, perfezione suprema ed assoluta. È l'eticità « chiusa », che sopprime il problema della intelligibilità della morale o del dover essere e assume come massimo quello della « ragione etica », cioè della conoscenza o della « scienza morale ». Per questa etica preoccupazione massima è esser virtuosi, perfezionarsi nell'esercizio delle virtú da esser noi stessi le virtú e non avere piú bisogno di niente e nessuno, in piena padronanza di noi e in realizzata autosufficienza. Questa etica misconosce o sopprime la vocazione all' Essere, fa la virtú sommo bene, la eticità fine a se stessa

e il fine dell'uomo, esclude la possibilità di un suo significato profondo in un'aspirazione ulteriore, in una possibilità che è il futuro o il dover essere del dover essere morale. È l'etica supremamente egoista e diabolicamente immorale, capolavoro della ragione egoista e disumana; dal punto di vista religioso, è la morale atea, dell'ateo per usurpazione del posto che compete a Dio. Per essa il livello normale dell'uomo è l'esser virtuoso: la norma della virtú s'identifica con la norma assoluta corrispondente alla vocazione assoluta dell'uomo e l'essere virtuosi è esclusivo dell'infinita potenza spirituale in un'adeguazione perfetta tra il bene che l'uomo autonomamente può realizzare, e le sue aspirazioni profonde ed ultime.

Non condanniamo dunque le virtú come tali né tanto meno la ragione, ma quelle « etiche » che, costruite su basi razionali, per mistificazioni e sofisticazioni e processi astratti lontani dalla profonda e concreta umanità dell'uomo di cui ignorano le aspirazioni profonde, sono prive di quella « intelligenza » che sola fa morale la virtú, e la ragione sicura guida di conoscenza e valutazione. Per conseguenza, dal nostro punto di vista, son « costruzioni » della ragione etica l'edonismo, l'eudemonismo, l'utilitarismo, l'economismo, il legalismo, ecc., come pure l'estetismo e piú ancora l'egotismo razionale, proprio dell'etica kantiana e di quella dell'idealismo moderno, oltre che del razionalismo dello Spinoza e d'altre correnti affini. Una morale umana va spinta oltre ogni egoismo, camuffato e palese, oltre la virtú (l'uomo ha dimensioni spirituali al cui appagamento la virtú non basta), in modo che realizzi la vittoria del semplice e genuino su quanto di tortuoso e mistificato vi è in ogni forma di ragione etica e resti aperta, nel dono all'Essere, che è Persona e Verità, a un'integrazione superiore alla morale stessa, che è tale proprio in quanto apertura al Valore supremo. La moralità è morale quando è *dono normale di sé all'Essere*: senza condizioni, secondo la norma e l'or-

dine, che è donarsi a Dio, Bene supremo. Occorrono dunque: il dono o la disponibilità piena; la purezza morale, che è legge d'amore; e, attraverso l'amore per l'*altro come me* o l'*altro uomo*, l'amore per l'Essere o per la Persona assoluta. Questa «chiarezza», quella che «adorna i pensieri profondi» (Vauvenargues), vogliamo spingere a fondo.

Passioni ed istinti, cosí forti e potenti nell'uomo, non si vincono con la pura ragione né cedono ai sillogismi: l'uomo è radicato nel suo corpo e ha ereditato da Adamo l'inclinazione al male come conseguenza di misteriosa rottura; radicato in un corpo vive il suo spirito, a cui è data luce di verità, ma proprio perché calore di vita ha bisogno di altra vita e altro calore. Passioni e istinti non s'arrendono ai sillogismi, ma li piegano e torcono a servirsene come giustificazione e strumento di eccezionale efficacia. La ragione piú non serve verità e sentimenti, ma la menzogna e le sensazioni piacevoli o le ambizioni rovinose. Passioni ed istinti si vincono con un'altra forza, anch'essa vitale, ricca di sentimenti profondi, umana nella sua potenza spirituale come il corpo che è nostro, capace di fare vibrare le vene e scorrere il sangue, suscettibile, nel suo significato piú umano e genuino, di essenzializzarsi nella luce della verità, cioè di saturarsi d'intelligenza. Questa forza è l'*intelligenza d'amore*, che riscatta le passioni dalla passionalità e ne recupera tutta la forza, redime la ragione dal sofisma e ne raddrizza i sillogismi a servir rinuncia e sacrificio. L'egoismo non si vince ragionando, perché è esso che vince la ragione e se ne fa strumento; si vince amando; ché l'amore tramuta le virtú da ornamento dei nostri egoismi e della nostra superbia d'esseri virtuosi, in umile offerta. *Avere la virtú è della «ragione etica», essere buoni è dell'intelligenza morale*; non c'è bontà senza carità, non amore della virtú in astratto o del nostro io virtuoso, ma amore per l'altro uomo. È la verità dell'intelli-

genza morale a render virtuose tutte le altre virtú, l'amore della persona per la persona, per ogni uomo in quanto persona. Pertanto la nostra ribellione al virtuosismo egoista abitudinario o egotista, non è anarchia ma bisogno di sincerità e riscatto nell'infinito della nostra piú alta dimensione spirituale. Ribellione e anarchia sono apparenti: sconvolgiamo le gerarchie per rifare l'unica corrispondente all'ordine morale, in cui tutto è subordinato al dono, alla disponibilità, all'apertura totale all'Essere che è Persona. È proprio l'intensità del dono e dell'amore, dell'essere e non dell'avere che costituisce la morale superiore dell'intelligenza, travolge raggiri e astuzie della ragione, la purifica di quanto costruisce diabolicamente per accomodarsi « virtuosamente » nel vizio e nel male. Vi possono essere, e vi sono, « peccatori per amore »; e vi possono essere, e vi sono, « virtuosi » sterili di umanità, incapaci di dono e di offerta non richiesta, perché misurano l'amore con il metro della virtú. Vi può essere una « prostituzione » pura anche se non virtuosa e pur sempre da correggere fino in fondo ed una « verginità » sporca anche se virtuosissima. La sola verginità spirituale è l'amore nel senso piú eminente di offerta dono sacrificio, sofferenza in silenzio, anche nelle condizioni piú sventurate, che non meritano approvazione ma neppure condanna inappellabile.

Chi nel giuoco della vita strappa agli altri la maschera viene espulso dal giuoco. Ed agisce malamente colui che non si adatta e chiede che il giuoco non sia giuoco. Riflessione amara, che ha una sua verità: chi nella vita sociale si toglie la maschera per giocare a viso scoperto, viola le regole e la società lo espelle. Se il giuoco esige la maschera bisogna stare alla regola: non strappare maschere e tenersi la propria. Non si tratta di ipocrisia, ma di aderenza, adattamento, vivere in una situazione che è quello che è, anche se si vorrebbe diversa e migliore. È il senso del machiavellismo: assumere l'*effettuale* e saperlo utilizzare per vincere.

Tutti partecipiamo allo stesso giuoco e disponiamo delle stesse regole; vince il piú abile, chi ha piú talento e sa meglio valersi dello schermo della propria maschera. Ma qualcuno ad un certo punto getta la maschera e non rispetta le regole; gli altri, la società, costituita nel suo giuoco, forte del suo meccanismo legalista, « virtuosa », si difende. È l'urto tra la eticità cristallizzata in difesa degli egoismi e la bontà dinamica che irrompe senza riguardi con tutto il suo slancio generoso a strappare la maschera dal volto degli altri giuocatori. La lotta non è ad armi pari: il fuori giuoco è fuori legge e la legge lo condanna e uccide: un « integerrimo » magistrato lo si trova sempre. Ma proprio condannandolo si condanna perché costretta a smascherarsi nel momento che, in nome della « virtú » e dell' « ordine », condanna la bontà e la giustizia nel buono e nel giusto. Perciò ne è sconvolta: il fermento dell'unico fuori giuoco le resta abbarbicato come germe vitale e rimorso. Ora, proprio questo « anarchico » ed « estroso », è il « martire » dell'intelligenza morale, vittima dei tanti « eroi » della ragione etica; è lo « scandaloso » che mai pensa a se stesso e sciupa le possibilità di vincere nel giuoco del successo, che tramuta le virtú etiche in vita morale, dà loro il senso della verità, fa di esse le regole della bontà e di questa la norma che misura ogni virtú senza esserne misurata. Proprio questo scandalo è l'affermazione di un ordine morale essenzialmente vissuto e sofferto. Il mondo degli uomini nella sua storia, da Adamo in poi, è un millenario ballo in maschera, dove ogni tanto, a dispetto dei « benintenzionati », qualcuno getta la propria e coraggiosamente strappa dal viso quelle dei suoi simili. Dove finisce la stratificazione delle maschere? Nel punto in cui si discopre la personalità dell'uomo, che non può ridursi ad una maschera. Alla radice vi è il Valore assoluto che ogni valore trascende; qui il nodo della personalità, che a questo Valore aspira

come a sua realizzazione, di cui è movente indispensabile il volerlo sempre, anche quando vuole altro, l'amarlo con intelligenza d'amore.

Ma anche qui le cose non sono sempre come appaiono. Di maschere ogni uomo ne ha piú d'una e può averne infinite; la sincerità è contro tutte le maschere: ma anche la sincerità può essere una maschera se fatta strumento abilissimo per vincere al giuoco mettendosi fuori giuoco; anche la verità e la bontà possono essere usate a questo fine: la mano nemica, se fasciata di seta, è la piú micidiale. Immoralità perfetta: capolavoro: allucinante come il male impazzito. È l'inganno puro e insieme intransigentemente « virtuoso »; il male che è tutto se stesso non quando è scopertamente male, ma quando calpesta i valori piú sacri per il gusto di calpestarli, di servirsi anche della bontà come strumento per offender la bontà, quello che si attua nell'odio del bene, strumentalizzandolo per i suoi fini. Baccante in abbigliamento di Vestale, scopre se stessa quando dimentica di tenere acceso il fuoco sacro. Cosí forte è nell'uomo la passione per il proprio io inferiore, la volontà di potenza e successo e l' « amore di sé », che può sacrificare interamente se stesso ad una condotta di bontà, alla pratica della piú intensa vita religiosa, attuando una forma di egoismo sublime ed allucinante. Ancora una volta la ragione etica è sbucata fuori dai paludamenti di una posticcia intelligenza morale.

E che comporta la coscienza di tanto delirio? La catastrofe, che presenta tuttavia una sua dialettica negativa e positiva. Negativa, se porta l'uomo alla conclusione disperata che ogni verità si sbriciola nelle sue mani, diventa menzogna ed egoismo e che l'insignificanza e irrazionalità della vita sono invincibili: è il dramma del pensiero nietzschiano e dell'uomo-Nietzsche; positiva se lo convince che anche l'uomo di piú sublime bontà si riscatta dall'egoismo della posizione dell'io, solo quando sa essere buono per

amore della bontà, praticata gratis e a servizio degli altri, di tutti ([16]).

Dunque insicurezza ma non sfiducia — che è forma di evasione e ancora egoismo — nella bontà della nostra intenzione e della nostra opera; e la insicurezza è un bene, direi, una valvola di sicurezza, il distintivo della moralità dell'uomo moralmente buono. Infatti nel momento in cui ci giudichiamo virtuosi, onesti, a posto con la coscienza e con la legge morale, proprio allora siamo perduti e già fuori della coscienza e della volontà morali: « chi è in pace con se stesso, è in pace col peccato », dice Pascal. Quando ci convinciamo di aver dato abbastanza perdiamo il dono di dare ancora perché occupati a compiacerci del bilancio attivo della nostra giornata ed a gloriarcene; quando riteniamo di avere fatto tutto o moltissimo perdiamo l'intelli-

---

(16) Vi è un fondo di verità nella violenta polemica nietzschiana contro la morale, « la Circe dei filosofi »: la brutta maga, mascherata di bellezza, che converte gli uomini in porci. Nietzsche fino ad un certo punto ha ragione se la morale è solo etica sociale ed egoistica, costume senza fede e slancio, virtuosità mediocre e meschina. Ha però il torto d'identificare la morale tutta con questa forma di eticità e farne l'arma dei vili e dei deboli, degli incapaci a superare pregiudizi ed abitudini, scrupoli sterili e conformismi comodi. Nietzsche non comprende la potenza rivoluzionaria ed eroica della bontà e dell'amore. Ma forse non è neppure cosí; forse, secondo lui, una posizione morale al di là e al di sopra delle pure virtú e del criterio puramente etico di considerare il bene e il male, è già al di là della morale e negativa di essa come tale. Anche in tal caso, proprio qui il suo errore: avere limitato l'« umano » a questo senso depauperato dell'etica razionale e avere per conseguenza posto quel che è ad un livello piú alto, come ciò che, negazione dell'umano stesso, è « al di là » dell'umano (non nel senso che il « superuomo » sia « superiore » agli altri uomini o un uomo superiore, ma nell'altro che è al di là dell'uomo e della condizione umana). Con ciò però egli viene a dare ragione ai sostenitori dell'etica razionale e come loro la identifica senz'altro con la morale. La rigetta non perché ne abbia colto criticamente i limiti, ma perché dogmaticamente li impone come limiti del livello morale e dell'umano. Di qui la necessità, volendo oltrepassarli, di porsi « al di là » dell'uomo. Invece, quel che Nietzsche crede sia « super-umano », è il vero umano, il profondamente umano, l'umano integrale, che ingloba il momento della ragione etica e, al di là di ogni misura di virtù e bene parziale o diminuito nella virtuosità etica, si afferma come slancio di dono, di disponibilità, di energia penetrante ed unificante, di efficacia promovente, cioè come bontà ed amore che sono misura di se stessi. Questa non è dimensione super-umana, ma la dimensione *normale* dell'umano, cioè dell'uomo nella pienezza della *norma*, assunta come legge della sua esistenza integrale.

genza morale, sempre aperta a nuove possibilità ed iniziative e ci chiudiamo nella ragione etica, nel giudizio della nostra opera come definita e conclusa: la sicurezza della nostra bontà ci fa perdere carità e umiltà. È il momento in cui il buono si giudica virtuoso, cessando di essere buono e comincia a fare il giudice degli altri, tutti imputati e a lui inferiori. Mentre al cospetto di quel paradossale tribunale che è la morale, non vi sono giudici, ma imputati, tutti senza diritto di condannare, perché a ciascuno incombe il dovere di comprendere e di aiutare l'altro ad essere migliore. A ciascuno e a tutti manca sempre molto, il non ancora dato, perché il limite del dare è il dare ancora: nella consapevolezza di quanto ancora manca, ci ritroviamo nel reciproco ricevere umilmente. In questo tribunale, dove non ha sede la giustizia degli uomini ma la giustizia umana, chi si considera giudice è il vero imputato, che la morale condanna.

Il nostro argomentare ha scopi precisi: costruire l'edificio della coscienza e garantire la libertà della volontà sulla base della legge morale, come norma di vita costitutiva della persona. Questa costruzione non è ricevuta per tradizione in eredità né si fabbrica dall'esterno, anche se non può prescindere da ambienti e situazioni; non coincide con l'edificio sociale, in molte sue parti costruito proprio con le macerie dell'edificio morale. Ciò spiega perché, quando scorgiamo nella società un sentimento semplice, veritiero, schietto, morale, ce ne meravigliamo; proprio la « nostra meraviglia è una satira della società » (Chamfort). Non c'è che l'intelligenza morale a salvarci da questa satira che, spinta fino in fondo, porterebbe alla disperazione e al disprezzo. Solo il senso del sacrificio « nonostante tutto », di adesione alla nostra umanità profonda e partecipazione all'umanità dei nostri simili, soltanto lo sforzo di costruire dall'interno la nostra persona nella luce di verità che è legge d'amore, ci fa vincere l'amarezza che ispira la per-

versità degli uomini (quello « stupore », di cui parla Chateaubriand, di come una persona che conosca bene gli uomini possa sposare con calore una causa qualsiasi) e ci accosta piú intimamente a loro in uno sforzo comune di superamento della nostra comune miseria con spirito di dedizione, umiltà e comprensione.

8. *Possessività, immanentismo e antiumanesimo della ragione etica; donatività, trascendentismo e umanesimo dell'intelligenza morale.* — La ragione etica è « scienza », non « sapienza » di vita: la saggezza non è soltanto razionalità; e se è solo questa, è calcolo, dosaggio, mediocrità, una tecnica, il « conoscere come si fa », quasi si trattasse di un trucco o ingranaggio. È la precettistica, il manuale di morale pratica; l'etica del « ti insegno come si fa ». La ragione etica è prassistica e programmatica: elabora piani e programmi secondo sue regole, tesse rapporti, concettualizza. Essa pretende di dare le rotaie alla volontà, in modo che abbia il cammino segnato e prestabilito. È illusione o errore credere che cosí fatto sia l'ordine morale; al contrario, la volontà è al disopra del prescritto e del prestabilito, del calcolato e del dosato, di tutto l'armamentario nozionale della ragione, proprio perché volontà morale, cioè obbediente alla norma che non è calcolo né rotaia quantunque sia *itinerario.* Non la norma sta nella ragione, che in tal caso della norma sarebbe la norma, ma è la ragione che deve stare nella norma, che lo è solo a se stessa, misura della ragione senza essere da essa misurata.

Quella della ragione è *l'etica minor* o inferiore; quella della intelligenza, *l'etica maior* o superiore: la prima è l'etica delle virtú, che da sole e fine a se stesse non sono ancora morali; l'altra è la morale dell'amore, dove ogni virtú è virtú, e della verità, perché niente è piú interiore all'uomo della sua intelligenza oggettiva che è intúito dell'essere. Niente l'uomo deve amare piú della verità. *Veritas*

charitatis e *charitas veritatis*. L'uomo può abbandonare tutte le virtú, ma non estirpare la verità, nemmeno se, come il pazzo, sragiona, o, come l'idiota, non ha forza di ragione. Nessuno può fare che in lui venga meno la presenza di Dio; perciò, anche se non virtuoso, per impossibilità o per volontà deliberata, va sempre rispettato ed amato per il divino che è in lui, cioè in quanto uomo o soggetto dotato di spirito, che *amo etiam in latronibus* (Agostino, *Soliloquia*, l. I, c. II). E con noi lo ama Dio, che mai lo abbandona e vive anche nel mucchio di cenci sul ciglio della strada o nell'immondizia di un lupanare, dovunque, virtuoso o peccatore, vi è un uomo. Quando tutti ci condannano con le buone ragioni di una ragione senza bontà, quando tutto ci lascia, anche la ragione, la verità resta in noi e perciò resta Dio, a guardia del relitto che è sempre un uomo.

La ragione etica è *possessiva*; la sua volontà è volontà di possesso; vuole per possedere e perciò tratta anche le persone come cose, cioè come mezzo e non come fine. Anche le virtú sono virtú di possesso: avere per sé o « possedere » la temperanza, la prudenza, ecc. Cosí intese sono *splendida vitia*; egoismo che si sublima nella virtú, di cui ha l'ambizione e anche il capriccio o la maniera: è la virtú senza lo « stile » della virtú; quella che disprezza gli altri o li ignora (come lo stoicismo), virtú senza umiltà né amore, senza povertà nello spirito. Quando la volontà ha come fine l'acquisizione della virtú per possesso di virtú, non è piú morale ma etica, aspirazione all'autosufficienza, al dominio di sé e di tutte le cose, superbia: il suo dover essere è la « scienza » dei demoni, che è appunto senza amore e senza umiltà. Meglio il peccatore che si riconosce tale, umilmente, e sa pentirsi, anche se poi mancherà della forza per non ricadere nella colpa; meglio persino chi, peccatore colpevole, protesta e confessa il suo peccato dicendo nella stesso tempo che continuerà a peccare e che

non riesce a redimersi; c'è sempre da sperare da lui. Preferisco Baudelaire a Kant.

Come possessiva, la ragione etica è *immanentista*: aspira a « comprendere », a chiudere dentro di sé e conoscere soltanto quello che può essere concettualizzato, ed « entrare » nei suoi limiti, in modo appunto da « comprenderlo » senza esserne compresa; ciò che può « succhiare » in una definizione e « mettere in forma ». La volontà, guidata dalla ragione, finisce per uniformarvisi, per volere solo quel che la ragione comprende, cioè per realizzare un ordine pratico o di eticità tutta immanente, il cui fine è l'uomo stesso che lo realizza nella sua totalità sempre finita; compiuta, importa l'autosufficienza e il pieno dominio di sé, l'autonomia incondizionata. La volontà come capacità di volere all'infinito viene ridotta al limite del finito; e cosí, senza piú ali, non si solleva dalla terra che crede il suo fine ultimo; in definitiva, pone sé fine a se stessa. In tal caso la volontà assume per sé la norma della ragione etica, che è *norma* per *questo mondo*, per un fine immanente al mondo stesso nella pretesa di attuare pienamente il destino dell'uomo sulla terra con mezzi soltanto umani, contro l'intelligenza, che, lume di verità e perciò infinita possibilità di pensare, per sua natura e suo interiore dinamismo, spinge l'uomo ad oltrepassarsi e la ragione ad inverare il suo « conoscere » nel « sapere », il suo « comprendere » nell' « essere compresa »; contro la volontà morale, che è infinita capacità di volere e dunque, per sua natura e interno movimento, spinta a volere oltre ogni particolare volizione, stimolata da quella volontà prima ed ultima che è la *voluntas voluntatum*, quella che muove la dialettica stessa del volere e di ogni volere.

La ragione etica è detta ancora « umanistica », la sola « umanistica » perché immanentista; invece è semplicemente *anti-umana*, perché nega la verità dell'uomo e la sua intelligibilità profonda che è anche la sua profonda volontà

prima ed ultima, condizionante tutte le altre e da nessuna condizionata.

Per essa, infatti, tutto è in funzione dell'uomo e dei fini immanenti alla sua durata storica: l'uomo è il centro ed è fine a se stesso. Questo centro, da cui tutto si espande e a cui tutto torna, nel duplice movimento da sé alla periferia e dalla periferia a sé, adegua il tutto immanente della natura e della storia e in questo tutto adegua se stesso e *si compie*: padrone del mondo, ne è schiavo; nel tentativo di riscattarsi e compiersi nella sola azione storica, vi si perde senza scampo. La storicità che è fondamento e fine di sé a se stessa, è irreparabilmente storicismo. Tutto per l'uomo e l'uomo per se stesso significa: l'uomo è per la natura e la natura lo tiene e soffoca, adeguandolo, cioè deformandolo, facendolo escire dalla sua propria essenza, che è la inadeguazione indomabile dell'uomo alla natura. Ma l'uomo che trova contro la sua essenza l'adeguazione nella natura, per ciò stesso è fuori del suo essere e dell'essere, fuori dell'ordine e dunque fuori della morale. E fuori della morale c'è l'utile, il piacere, il capriccio, il comodo, il *materiale*. L'equilibrio normale, in questo caso *anormale*, si raggiunge al livello della norma dell'utile e del piacere, elevati a sistema di vita e a fine del vivere.

Da ciò la conferma di quanto altre volte abbiamo detto: la ragione etica è *magnificante*; magnifica, per esempio, la sensazione in un edonismo sottilizzato ed elevato a fine dell'esistenza e a norma di saggezza, o un valore, quale che sia (la stessa ragione, o la libertà male intesa come in Kant), ecc. È la vendetta della intelligenza morale; il dinamismo prepotente ed indomabile dello spirito irrompe dalla compressione del « comprendere » della ragione misurante di assoluta misura e si lancia indomito all'infinito. Questa rottura della camicia di Nesso dell'immanentismo — sforzo a cui sottostà anche l'immanentista, di recuperare nell'uomo la sua natura profonda — costringe la ragione, per conser-

vare il punto di onore dell'immanenza, a crearsi un idolo ed elevarlo al rango di Assoluto, in modo che l'infinità dello spirito trovi la sua adeguazione superstorica e fittizia in un finito magnificato. « Superstizione », in quanto è superstizione attribuire ad un ente o ad un evento una potenza che non ha. Se attribuisco una disgrazia al fatto che un gatto nero mi ha attraversato la strada, è evidente che attribuisco al gatto una forza o una capacità che non gli appartiene: l'ho magnificato e me ne sono fatto un idolo. La magnificazione è una estrapolazione dai limiti e dalla funzione della ragione: cercare l'adeguazione, legittima e vera, non solo delle forme finite negli enti reali di cui esse son proprie, ma anche l'adeguazione dell'infinità dell'essere pensato in un ente o valore dell'ordine naturale ed umano. Ora, siccome l' Essere infinito non appartiene a questo ordine, la ragione, sotto la spinta irreparabile dell'intelligenza, magnifica ed assolutizza un ente o un valore per presentarlo, in contraddizione con se stessa (se lo « comprendesse » dentro i suoi limiti, sarebbe un reale finito e non piú l' Essere infinito, « non-comprensibile » dalla ragione) come l' Essere o il Valore infinito, che solo può adeguare la capacità infinita dello spirito. Ciò dicendo, la ragione etica condanna se stessa, denuncia essa stessa l'impossibilità — la in-umanità — dell'immanentismo o dell'autosufficienza dell'uomo, in quanto quel fine assoluto, movente primo ed ultimo della volontà e come tale non storico e trascendente, in cui è da rinvenire la pienezza dell'uomo, non può essere un finito, che è « truccare » il volto dell'uomo da Dio e non presentarlo nella sua genuinità di creatura, fatta dal Creatore in modo da essere per il Creatore stesso. E cosí ricade pesantemente su se stesso il tentativo della ragione di assolutizzarsi assolutizzando il finito o un finito, in quanto l'assoluto è « posto » dalla ragione, da essa compreso e in essa contenuto e non essa nell'assoluto. Di qui le varie etiche della ragione etica, tutte magni-

ficanti l'uomo, la sua autosufficienza ed autonomia, il suo essere principio fine legge a se stesso.

Al contrario, l'intelligenza è *donativa*: non vuole possedendo, ma dando; vuole la legge fino in fondo, cioè ama incondizionatamente, in modo che la legge stessa diventi esempio di vita perché vivente nella persona che l'incarna e l'esistenzia. Intelligenza morale è volere ogni persona ed ogni cosa nel suo essere per l' Essere; volere che è amare nell'ordine dell'essere, cioè nella luce di verità che fa l'uomo intelligente. E allora non si vuole per « avere » la virtú, ma per « essere » virtuosi, non per possedere, ma per dare, per darsi; l'essere è diffusivo. In tal modo le virtú assurgono al rango di vere virtú morali: la prudenza cessa di essere abilità tattica; la temperanza non è piú godimento razionale e ben calcolato del mondo; la giustizia non si riduce al dare a ciascuno il suo, in modo che anche chi dà abbia la sua buona parte e se la goda in pace; la fortezza cessa di essere il coraggio della paura; la sapienza acquista il suo vero significato di saggezza e non quello depotenziato di « saper vivere ».

Abbiamo detto che la legge, voluta fino in fondo, diventa esempio di vita. È qui l'essenziale carattere donativo dell'intelligenza morale; essere di esempio è non essere virtuosi per sé — per propria soddisfazione, compiacimento, orgoglio, ecc. — ma per gli altri, è camminare umilmente nel mondo espandendo luce e restando perennemente afflitti di quante ombre permangono in noi. Questa la virtú suprema: essere virtuosi affinché altri lo sia, cioè far dono della propria vita non inorgogliti dal dono (quasi si dicesse: « ho tanta virtú che posso esserne prodigo »), ma confermati nella persuasione sincera che alla nostra virtú manca il darsi ancora affinché si faccia sempre piú virtú morale, proprio in questo darsi agli altri, che è il solo arricchimento che le è confacente. Per modo che il concetto di virtú, infocato nel principio dell' intelligenza morale,

presenta una sua interna dialetticità complessa e anche paradossale, un dinamismo in cui sottrarre è moltiplicare (piú mi do all'altro e piú promuovo me stesso) e moltiplicare e sommare è sottrarre ed annullare, tanto l'aritmetica della morale è *sui generis* e sconvolgente nelle sue operazioni singolarissime.

Infatti, essere moralmente virtuosi non è mostrarsi tali: questo è esempio di vanità o superbia, di vanteria o stupidità. Non è mostrarsi ma essere virtuosi. Vedranno gli altri e vedendo potranno sentirne il fascino, restare indifferenti o deridere ed offendere. Non hanno importanza le reazioni psicologiche che la virtú, incarnata e vissuta, può suscitare negli altri, e non per disprezzo, perché quel che deve importare all'esempio, un uomo vivente, è solo l'esempio, cioè il vivere fino in fondo il valore morale. Ma viverlo fino in fondo significa non preoccuparsi di essere virtuosi per sé, che è possesso e non dono, bensí di esserlo per gli altri: l'esempio è espansivo, è slancio, dono generoso senza distinzioni grossolane o sottili, per tutti e soprattutto per quelli che ne hanno piú bisogno. Ma se l'esempio, in senso morale, è per sua natura espansivo, non vi è esempio esaurito e compiuto; anzi, proprio nell'essere perennemente esempio, si fa esempio; ma essere esempio è essere per gli altri, cioè riconoscere che ci si fa esempio prodigandosi, uscendo dalla capsula dell'esser virtuosi per noi e dunque non sommando virtú a virtú per noi, ma sottraendo sempre noi nella rinunzia amorosa per l'altro, che è l'unico modo per crescere nella virtú e moltiplicarla. Né si tratta solo di « dare »; soprattutto di *darsi dando*: accompagnare ogni dono con il dono di noi stessi.

Quando vogliamo essere virtuosi per noi, la somma è disastrosamente sottrazione: piú accumuliamo e siamo avari di virtú, piú sottraiamo: è la virtú sterile, che le sterilizza tutte. Una virtú barricata nel santuario della nostra individualità gelosa della propria virtú, è lo zero della virtú

morale, perché quel santuario lo abbiamo eretto per onorare noi stessi. Si è virtuosi solo prodigandosi perché altri lo sia; niente è piú bellamente prodigo dell'amore. Non si migliorano gli altri con le prediche e vantando le nostre virtú, in questo caso fatte miserabili dalla miseria del nostro orgoglio o presunzione, ma donando loro tutta quella umanità profonda ed essenziale che ci fa virtuosi nella legge dell'amore secondo l'essere. Gli uomini non hanno bisogno di portatori di ferule dall'anima agghiacciata di sterile virtú, alimento di orgoglio insaziabile e inesorabile nella condanna, ma di bacchi che sanno ardere nel cuore, perché Dio li agita dentro e li rende fuoco d'amore: esempio per gli altri e soprattutto *degli* altri, cioè di cui tutti possono disporre e, disponendone, arricchirsi, che è arricchire l'esempio stesso che, nel sottrarre per dare, cresce come persona nella virtú.

Donativa, l'intelligenza morale è *trascendentista* ed umanistica; umanistica in quanto trascendentista e trascendentista in quanto umanistica. Ragione etica, in fondo, è voler tutto per noi, possedere; l'intelligenza morale, invece, è voler tutto per gli altri, avere per dare. Comporta dunque una prima trascendenza che possiamo dire inerente alla sua stessa natura: escir fuori di sé per l'altro, in quanto in questo vincolo di persona a persona si fa persona chi si dona e chi riceve, che, a sua volta, si fa persona donando. La catena dell'amore abbraccia, non comprimendosi ma espandendosi gioiosamente, tutta l'umanità; questo è vero umanesimo. Ma la diffusività dell'essere non ha limiti temporali e spaziali, né umani o storici, che possano immanentizzarla ed esaurirla. La *voluntas voluntatum* emerge sempre come condizionante ogni volizione: attraverso l'altro essere, conosciuto e voluto nel suo essere, si vuole e ama l'Essere sommo, Bene assoluto; e non può non emergere, quale che sia la compressione che vi si eserciti contro, in quanto niente nell'ordine umano o fisico può

adeguare l'infinità del pensare e del volere, cioè l'essere intuíto in tutta la sua estensione e voluto in tutta la sua pienezza. La dialettica dello spirito stringe l'immanentismo fino a soffocarlo: l'uomo pensa in quanto alla sua mente è presente, costitutiva, la luce dell'essere in tutta la sua infinità; perciò l'uomo pensa conosce e vuole in quanto intuisce (come Idea) l'essere infinito; dunque ogni conoscenza e volizione è possibile per il lume dell'essere; ma, essendo questo infinito, nessuna conoscenza e volizione possono esaurirne la capacità, per cui pensare e volere restano sempre aperti al pensiero e alla volizione dell' Essere assoluto. Pertanto, amando l'altro nell'ordine dell'essere e nel suo essere, lo si ama nella presenza dell' Essere infinito, in ogni uomo interiore come verità prima; ma proprio questa presenza spinge l'uomo a non chiudersi in questa o quella volizione, gli impone di trascenderle tutte, per l'amore dell' Essere. L'intelligenza morale è amore di ogni essere nell'ordine dell'essere e in nome dell' Essere: è per sua natura teistica e, come tale, trascendentista; ed eminentemente umanistica in quanto, da un lato, riconosce l'uomo o l'ente spirituale come primo, e come fine, nell'ordine del creato; dall'altro, mentre lo apre a Dio col suo essere autenticamente se stessa, gli svela la sua destinazione ultraterrena, la possibilità non sufficiente di elevarsi ad un ordine incomparabilmente superiore. In definitiva, l'intelligenza morale è la volontà di dono di tutto a Dio attraverso l'amore del prossimo; è volere, *in* questo mondo e nell'amore per ogni essere creato, *per* l'altro mondo.

9. *La «securitas» dell'intelligenza: momento «scientifico» e momento «creativo».* — Invano la ragione si sforza di mettere in dubbio la verità prima, inuíta dall'intelligenza; e contraddittoriamente, ché per mettere in dubbio la verità prima, è costretta a giovarsi di essa, cioè a presupporla come vera. Dunque non vi può essere dubbio

né incertezza sulla verità prima e, se la ragione ne ha, è incertezza e dubbio della ragione stessa, suo limite, e non della verità, sulla quale la ragione appoggia e fonda ogni suo discorso. La ragione, che tutto presume giudicare, anche la verità per cui ogni giudizio è vero, denunzia per ciò stesso la sua debolezza (tale è la presunzione) e per ciò stesso conferma quella verità. Intelligenza morale è volere nel lume oggettivo della verità, dunque è il volere sicuro, senza dubbi e incertezze: nello slancio dell'amore ordinato secondo l'essere, la volontà fila diritta, sicura, padrona di sé. Incertezze e dubbi assediano e tormentano invece la ragione etica, preoccupata di non fare tutto il suo interesse, di non « possedere » abbastanza, di agire secondo un calcolo che potrebbe essere ancora perfezionato, di non essere all'altezza del suo egoismo e della superbia sconfinata della sua scienza, che è poi la sua pretesa autosufficienza.

In questo senso, possiamo dire che la vera morale se la ride dell'etica sempre preoccupata ed impacciata, impedita dalle regole che non è mai sicura di adoperare bene per trarne il massimo vantaggio: simile al giocatore che, preoccupato di far l'uso il piú rigoroso ed oculato delle regole, niente concede al rischio e all'audacia, si priva di ogni iniziativa, impania l'intelligenza nel vischio della tecnica e, di esitazione in esitazione, si lascia sfuggire il giuoco di mano, afferrato di colpo e controllato dalla iniziativa dell'avversario; e perde per aver giocato « troppo bene » secondo tutte le regole del gioco. L'intelligenza morale non abolisce le regole, ma non ne è schiava o preoccupata o impedita; le domina tutte e, piuttosto che mettersi al loro servizio, le assoggetta alla sua norma, alla legge dell'amore: infatti, non ha preoccupazione di trarre il massimo vantaggio per sé e calcolare al millesimo né di vincere, ma solo lo slancio di darsi. E che cosa meno dell'amore e del sacrificio gioioso per amore ignora la preoccupazione e l'impaccio? Che cosa piú di esso è dotato di iniziativa e

libertà, d'inventività e « fantasia »? Il suo giuoco è libero sicuro speditissimo, perché conosce e riconosce la sola norma del donarsi, unica ricchezza, che non desiderata di proposito, gli è data dall'atto stesso del darsi solo per darsi. È questa la *finezza* dell'intelligenza morale, la sua autentica nobiltà: padrona del giuoco dell'esistenza, perché sul tavolo della vita getta come posta, nascondendosi per umiltà e non ammantandosi di falso pudore o di spudorata modestia, tutta la propria vita. È la « finezza » che essa contrappone alla *geometria* della ragione etica, tutta figure perfette, disegnate secondo calcoli impeccabili in cui tutto torna, senza che torni, tranne che per involontario errore, una sola azione di bontà vera. L'intelligenza morale se la ride delle preoccupazioni della ragione etica, perduta affannosamente dietro la miseria del suo egoismo « virtuoso », ma è tanto magnanima da avere pietà della virtú sciupata nel calcolo interessato o nell'orgoglio smisuratamente stupido e offre ancora se stessa, affinché l'altra ritrovi pace e libertà nella legge morale, nella volontà di dono, dove ogni regola può essere riscattata e servire all'uso piú retto. E la sua è fatica incessante, tanto è vero che la libertà è perenne conquista, esigente costante iniziativa: l'egoismo si nasconde nelle pieghe piú impensate dell'anima umana, si cela sotto tutte le maschere, che son tante al punto che, quando tutte gli sono state tolte, anziché arrendersi, s'incolla la maschera del non averne alcuna.

Come vi sono due tipi di matematici, a detta del Poincaré, quelli guidati dalla pura regola che procedono per lunghe analisi astratte, e gli altri guidati dall'intuizione, che procedono per sintesi intuitive e concrete, cosí vi sono due modi di volere: secondo i calcoli interminabili della ragione etica, che si arrovella in dimostrazioni e distinzioni tutte buone per soddisfare egoismi e alimentare vanità; e secondo lo slancio dell'intelligenza morale che, nella luce dell'essere, ama ogni essere nel suo ordine, si dona senza

chiedere, vuole *essere* e niente avere. Se apostoli, santi e martiri, gli eroi dell'intelligenza morale, avessero ragionato o calcolato, fossero stati virtuosi per essere padroni di se stessi e sicurissimi nella loro scienza, il mondo non avrebbe conosciuto l'amore, ma soltanto dei « ben pensanti » e dei « buoni » egoisti. Non che l'intelligenza morale sia irrazionale o irragionevole, negativa della ragione; anzi, perché ragionevolissima, non è soltanto « razionale »; non uccide la ragione, ma non si lascia da essa uccidere; ragiona nella luce della verità, nell'ordine dell'essere, diffusivo per natura, nello slancio dell'amore dove la ragione è potenziata e riscattata dall'asservimento all'egoismo e al proprio egoismo, spinta ad un livello, che non è piú soltanto razionale, ma integralmente spirituale e umano, bellamente eroico: « normale ».

I due momenti, della pura ragione o *scientifico* e della intelligenza, non sono esclusivi della morale, ma propri di ogni forma di attività dello spirito: della politica come dell'arte, della filosofia come della scienza e della religione. Il momento dell' intelligenza, della verità e dell' amore — l'amore nella verità e verità nell'amore — è penetrativo, risolve e potenzia nella intelligenza i nessi e i rapporti della ragione, che, astratti ed esterni, diventano intimi e concreti, trasformati in vincoli delle persone tra loro e delle persone con le cose, in quanto appartenenti a persone: non piú vedere le cose e le stesse persone come cose da sperimentare, ma « sentirle » in un contatto vivo; creare una atmosfera di simpatia e fraternità con ogni essere in quanto è un essere. E questa potenza non è della ragione, è della intelligenza.

Il momento scientifico, come abbiamo detto, si trova in ogni attività spirituale: il verseggiare è il momento scientifico dell'arte, l'attenersi alle regole, stileggiare, mentre poesia è penetrazione, creazione, comunicazione. È proprio della scienza, di quel tipo di matematici dalle analisi astrat-

te, di cui parla il Poincaré; mentre, nella stessa scienza, il momento della scoperta non è calcolo razionale, ma intuizione, guizzo di intelligenza: la scoperta non è indotta o dedotta dal determinismo delle conseguenze e dai calcoli; la dimostrazione viene dopo, a conferma della scoperta che è atto intuitivo. Pasteur percepiva i microbi senza microscopio. Quando entriamo « in contatto » con le cose cadono gli schermi; alle cose diventiamo intimi, aderiamo loro. È il momento della partecipazione; non un rapporto, ma un vincolo, il sentirle. Cosí nella religione, altro è lo slancio, altro la pratica religiosa. Non si tratta dunque di razionalità o di irrazionalità della intelligenza, ma di idee vissute e non soltanto conosciute.

Possiamo dire che l'intelligenza è potere *creativo*, la ragione potere « fattivo ». Michelangelo intuisce il Mosè, l'artigiano « fa » statuette ornamentali: qui c'è un *fatto*, là una creazione, qualcosa che prima non c'era ed ora c'è, nuova, originale. Le piú grandi scoperte sono fatte quasi sempre con i mezzi piú rudimentali; è la tecnica che ha bisogno di grandi armamentari, di meccanismi imponenti, complicati e grandiosi. L'intelligenza morale crea dal niente opere colossali. Che io sappia nessun virtuoso nel senso della ragione etica ha mai creato niente: ha custodito la propria virtú preoccupato di essere virtuoso soltanto per sé.

Come vi è una ragione etica e un'intelligenza morale, cosí vi è una ragione artistica (virtuosismo, tecnica, maniera) e una intelligenza poetica; una ragione e una intelligenza religiosa, politica, ecc.

L'intelligenza è « fantasia », momento « poetico »: c'è un momento fantastico tutte le volte che lo spirito ha uno slancio creativo. Fantasia non significa fantasticheria o immaginazione, ma impegno, accensione e soprattutto iniziativa, cioè libertà. Il momento dell'intelligenza è veramente libero, perché quello della fantasia che non dipende dalle

condizioni o dalle situazioni, ma sa modificarle e creare del nuovo. Perciò è atto ed esercizio di libertà.

I grandi costruttori, gli apostoli, i veri eroi, i santi, i martiri, muovendo dal niente di fatto e dal tutto di iniziativa e di slancio, dalle condizioni piú sfavorevoli, creano quasi dal nulla e inventano tutto. A chi ama che cosa non suggerisce la fantasia? quali situazioni non crea? Modifica tutto, adatta con perspicacia, fa germinare sentimenti, suscita idee nuove, nuovi vincoli, ecc. Ciò significa che l'intelligenza non si adegua al reale, ché niente adegua mai l'infinità dello spirito, il lume di verità o la luce dell'essere. L'intelligenza è il momento in cui lo spirito umano ritrova tutta la sua grandezza autentica, si scopre fatto per pensieri immortali, per azioni di amore infinito, per l'Infinito.

Adeguarsi alla realtà finita, dire che il nostro compito è esaurito, è morire alla nostra essenza di uomini. L'intelligenza c'invita a convincerci che qualunque realtà è inferiore alla nostra capacità. Naturalmente ciò comporta il rischio di essere sempre dei vinti. La fantasia d'amore rende inquieti ed insofferenti, inadeguati ed inadeguabili da qualsiasi situazione o stato, perciò spinge a creare situazioni nuove, a disturbare chi sta comodo, a non aderire all'empirico, all'effettuale. L'intelligenza, soprattutto quella morale, è capace sempre di « sogni » piú vasti di ogni realtà. La fantasia poetica non è mai adeguata da nessuna opera d'arte, come la fantasia religiosa non è mai sazia di amare Dio e di operare il bene. Di qui l'urto con il reale, il finito, il già fatto. È la ragione etica che aderisce al reale e al finito e perciò vince nel mondo. Il potente, infatti, aderisce alla realtà di fatto, l'accetta com'è, resta nei suoi limiti e, senza estenderli all'infinito, li modifica abilmente per impossessarsene; e vince. Ma vince perché manca di fantasia, perché non è capace di

sentimenti e di sogni piú vasti della realtà. Chi ne è ricco non può aderirvi; perciò è quasi sempre vinto. La natura umana, nella sua struttura, ha un elemento infinito di verità: l'essere. Agire secondo l'intelligenza morale è elevarsi alla *moralità impratica,* realizzatrice di una verità inesauribile in un amore inesausto. Perde, ma perdendo, vince.

Al « guai ai vinti » di Brenno si può opporre il « guai ai vincitori »: gettare nella bilancia, al posto della spada, la Croce, che spezza tutte le bilance; e poi succeda quel che succeda: l'intelligenza d'amore ha vinto nel regno dello spirito, che è quello dell'essere o della verità. E che importa il resto?

10. *Logica e volontà del finito, logica e volontà dell'infinito e loro dialetticità.* — Né l'intelligenza d'amore è irrazionale, né la ragione è moralmente sterile ed ottusa; non c'è amore ordinato e retto senza conoscenza riflessa o razionale, ma il conoscere razionale va tradotto in vincoli e insanguato dall'amore, che è l'umanità dell'uomo al massimo delle possibilità naturali. Vi è logica, sia pure implicita, in ogni atto umano (che non sia solo atto di un uomo), ma non vi è atto umano che non sia intelligente, che non comporti un minimo di adesione, partecipazione, donatività, slancio; che, come umano, possa essere del tutto privo della luce dell'essere. L'intelligenza morale si oppone alla ragione etica, quando essa è l'egoismo della virtú frutto del calcolo e del dosaggio, della eticità delle regole e dei rapporti, della logica che nasce e si costituisce per suo conto e poi si applica all'azione come qualcosa di estraneo, piú otturatore che regolativo; non si oppone invece alla ragione e alla logica con l'intelligenza solidali, che si accendono al lampo dell'intuizione, si calano nell'infinità dell'essere e nello slancio della volontà, nel momento della iniziativa, nell'atto di riconoscimento con cui la volontà ama ogni

essere nel suo grado di essere e fa che sia virtú ogni virtú. E ciò per la logica potente propria dell'azione morale e di ogni atto spirituale in quanto tale, che scaturisce conseguentemente da quel punto di partenza che è l'uomo nella sua essenza.

La ragione etica che tende a chiudere l'uomo in se stesso, nella sua autosufficienza e autonomia, a fare suo dover essere l'essere finito nella sua totalità (e dunque tende ad immanentizzarlo e a « sopprimerlo » come intelligenza), instaura, e vi ubbidisce, una *logica del finito* che, come fine a se stessa, è illogica nel senso che misconosce — e per ciò le è contraria — la *logica dell'infinito*, propria della intelligenza morale. Infatti, se intelligenza è intúito dell'essere come Idea in tutta la sua estensione infinita, l'intelligenza morale è volontà di amore dell'essere nella sua infinità; per conseguenza ogni ente voluto (persona o cosa) non adegua la volontà d'amore, ripropone il problema della intelligibilità suprema dell'uomo, quello della sua destinazione ultima e lo ripropone non come dilemma — nel mondo o al di là del mondo — ma con indicazione univoca e perentoria: l'uomo non può contentarsi del mondo né esservi sommerso. Perciò la sua logica risulta essere dell'infinito, come infinito è l'essere intuíto e voluto; e come logica dell'infinito agisce potentemente su quella del finito, cioè la orienta al di là della finitezza, anche quando quest'ultima porta la volontà a volere un ente finito; in altri termini, rende la logica del finito plastica e duttile, non irrigidita nella volontà di questo o quell'ente e nello stesso tempo disimpegnata dall'esaurire in esso la volontà d'amore dell'uomo, appunto perché inesauribile e tendente ad una esaustività che il suo interiore dinamismo — e perciò la sua logica interna — addita nell'Essere infinito. La logica dell'intelligenza fa che la ragione non s'addormenti, non quieti in un appagamento parziale, non sia in pace con se stessa; la rende inquieta e mobile, sempre in cerca

di un bene che non è alcuno dei beni possibili. L'agostiniano *irrequietum est cor meum* trova nella logica dell'infinito, data dalla presenza interiore della verità, giustificazione filosofica e chiarezza metafisica. Pertanto possiamo dire che nella volontà voluta c'è piú e meno che nella volontà volente: piú, in quanto abbiamo tradotto in azione concreta la capacità di volere, nell'amore di un ente la nostra potenza di amare o riconoscere (non basta sapere, bisogna agire secondo che si sa); meno, in quanto nel voluto non c'è tutta la volontà volente, ma infinitamente di meno. È questo «meno» infinito che ci spinge a volere sempre, ad amare senza stanchezza ogni ente senza esaurirci in alcuno. Cosí traduciamo la *voluntas voluntatum* o il nostro amore per l'Essere creante nelle volizioni particolari di questo o quell'ente, a ciascuna delle quali (e a tutte insieme), finita, sottostà una volontà unica e sempre identica, quella dell'amore per l'Essere infinito. In tal modo la logica dell'infinito o dell'intelligenza d'amore fa che la logica del finito emerga sempre pronta a nuovi impegni e a nuove iniziative, sempre aperta e disponibile all'impegno assoluto, che comporta l'iniziativa assoluta.

Cerchiamo di approfondire l'argomento servendoci di una immagine. Per colpire un bersaglio bisogna trovare il punto di mira adatto, che non coincide perfettamente col punto che si vuol colpire. Per conseguenza, quando il tiratore vorrà colpire non piú il bersaglio, ma il punto su cui ha mirato per colpire il bersaglio stesso, dovrà scegliere un altro punto di mira; e se vorrà colpire questo, diventato nuovo bersaglio, ancora un altro punto di mira e cosí via senza trovare mai un punto che sia contemporaneamente bersaglio e punto di mira. Cosí è della ragione e della volontà: la ragione ha un bersaglio preciso: conoscere questo o quello, e vi indirizza la volontà — volere questo o quello conosciuti dalla ragione — ma nel momento che sta per colpire, e perciò per conseguire il suo fine, mira

ad altro; e quando vorrà quest'altro come suo fine o bersaglio nel momento di colpire prende di mira altro ancora; e cosí via senza che possa scegliere un bersaglio che non rinvii ad altro punto di mira. Nella balistica del tiro morale vi è dunque una convergenza e una divergenza: il convergere della volontà su un bersaglio (questo o quello) e il divergere contemporaneamente da esso, perché la volontà mira sempre piú in là del bersaglio. La divergenza sussiste sempre in quanto, realizzato un fine, alla volontà resta come fine ulteriore il raggiungimento del punto di mira che non è riducibile al già voluto. In altri termini: ogni atto di volontà, realizzato il suo fine particolare, porta dentro di sé la volontà di realizzare un fine ulteriore. Dunque la volontà vuole *questo* e nel volerlo mira ad *altro*: senza che mai questo o quel bersaglio consenta un tiro definitivo, tale che non includa un rinvio. Di qui il suo inappagamento, la sua fatica d'instancabile tiratrice, in quanto resta sempre fuori tiro qualcosa che, diventato bersaglio, la obbliga a mirare ancora e sempre. Cosí la volontà volente si sposta indefinitamente restando sempre al livello di questo o quell'ente finito, del finito. È l'etica secondo la logica del finito o di un infinito apparente in quanto è finito che si accresce indefinitamente, permanendo finito e lasciando la volontà inappagata: logica che non conclude, azione insufficiente. Né la volontà ad un certo punto ha interesse a concludere: l'ulteriore bersaglio è ancora un finito che si aggiunge ai precedenti, la volontà sa in partenza che non potrà appagarla. E allora il giuoco è fatto: la volontà cessa di illudersi che il bene assoluto ed esaustivo possa essere questo o quello, il finito nella sua totalità; e cessa di volere, stanca sfiduciata pessimista. Sono le conseguenze che alcune correnti filosofiche contemporanee hanno dedotto dalle dialettiche dell'immanenza: non piú volere questo o quello, perché tutto è niente e non ne

vale la pena. È l'esito di ogni forma di ragione etica, quale che sia.

Ma questa conclusione è contraria alla logica dell'intelligenza, che è quella dell'infinito. L'intelligenza, infatti, intúito dell'essere come Idea in tutta la sua estensione infinita, da un lato illumina la ragione per conoscere questo o quell'ente finito ma non può adeguarvisi, in quanto nessun ente finito adegua l'essere ideale infinito; dall'altro, intelligenza di un ente finito, l'uomo, non trova nel soggetto cui inerisce il soggetto proprio dell'essere pensato. Pertanto, come intúito dell'essere ideale infinito, è sempre proiettata verso l' Essere infinito e vi proietta e orienta la volontà, che è lanciata dalla logica dell'infinito e dal dinamismo stesso di tutto lo spirito, all'amore assoluto, primo ed ultimo, della Persona infinita, creatrice di ogni ente. E allora la logica dell'intelligenza riscatta la ragione etica della sua illogicità e rende significante ed operante nella verità la logica del finito, in quanto compone ad un livello superiore la divergenza fra questo e quel bersaglio (volontà voluta, di questo o di quello) e la mira ulteriore, volontà volente.

Formuliamo ora un'ipotesi: se un tiratore potesse trovare non questo o quel punto di mira relativo a questo o quel bersaglio, ma *il* punto di mira da cui colpire quallunque bersaglio, è chiaro che mirando sempre ad esso e senza aver bisogno di spostarlo, non fallirebbe un tiro: basterebbe mirare su quel punto assoluto e fisso per cogliere tutti i bersagli. La balistica della volontà morale ha questo punto di mira vero e non ipotetico o immaginario, unico per tutti i bersagli: il voler tutto secondo l'ordine dell'essere mirando all' Essere, cioè voler questo o quello secondo la logica del finito tenendo di mira l' Essere, suo fine assoluto secondo la logica dell'infinito. Chi vuole secondo l'ordine dell'essere non sbaglia mai e voler questo o quello gli è quasi indifferente perché quel che conta è

volerlo nella luce dell'essere, dove tutto rifulge: volere questo o quel finito nella luce dell'essere infinito è volere secondo la ragione (che conosce questo o quell'ente) nella luce dell'intelligenza. Ciò è possibile perché il punto di mira trascende lo spirito umano, pensante nella luce dell'essere infinito e l'umana volontà, volente secondo l'ordine dell'essere ogni bersaglio e quel bersaglio finito che è il creato nella sua totalità; per conseguenza lo comprende senza esserne compresa, e l'ordine del finito è conosciuto e voluto nell'ordine dell'infinito presente all'intelligenza. Volere secondo quest'ordine non è spostare il punto di mira o inseguirne uno nuovo per ogni bersaglio, è conquistare il punto di orientamento fermo sicuro e assoluto, che non dipende dal bersaglio ma ogni bersaglio da lui. Il rinvio non è necessario: basta volere una sola cosa nella luce infinita dell'essere e nell'amore per l'Essere perché la volontà sia appagata e la piú piccola acquisti significanza infinita. Volere o amare una sola persona è « approfondirla » ad ogni istante nella luce dell' Essere infinito. Al contrario, voler tutto nella e per la sua finitezza è non aver niente e il rinvio resta aperto di cosa in cosa, d'insignificanza in insignificanza.

Da ciò consegue che: *a*) non essendo il punto di mira relativo ad un bersaglio, ma tutti i bersagli ad esso relativi, il punto di mira, nella sua assolutezza e capacità inesauribile, quando avesse colpito tutti i bersagli, resterebbe sempre punto di mira assoluto ed infinito di un bersaglio assoluto ed infinito; *b*) e per conseguenza sempre fisso a questo bersaglio, la volizione del quale è volizione suprema, in quanto esso è bersaglio convergente col punto di mira. Nella volontà di amore, come volontà del Bene assoluto, bersaglio e punto di mira convergono perfettamente: l'intelligenza di amore o la volontà volente si dona in tutta la sua infinità all' Essere che, volendola infinitamente volente, l'ha fatta per Lui, perché cercasse, volesse ed amas-

se incondizionatamente, totalmente, perdutamente. Ogni essere è per se stesso; solo l'uomo è per Dio.

Ma ecco che le proporzioni del rapporto si sono invertite: nelle volizioni particolari il bersaglio, ogni bersaglio, è infinitamente piú piccolo del punto di mira, infinito nella sua capacità di volontà; nella volizione assoluta, il punto di mira è immensurabilmente piú piccolo del bersaglio, perché l'infinita volontà volente è volontà di un ente reale finito, l'uomo, e il bersaglio è Dio, Chi l'ha creato uomo; nelle volizioni particolari tutti i bersagli sono come inghiottiti dalla volontà volente, nella volizione assoluta la volontà volente è come annientata dall' Ente infinito nel momento stesso che a Lui si dona intera. Ma proprio questo dono totale la apre all' Essere che, se vuole, può elevare la sua piccolezza alla visione non piú accecante ma beatifica della Sua Luce sconfinata. La dialettica delle prospettive segue la sua logica, che è quella dell'infinito: l'uomo è tutto rispetto al mondo, è il punto di mira a cui ogni bersaglio (ogni bene finito) è relativo, inadeguato ed insufficiente, ed è tutto in quanto mira dall'essere intuíto in tutta la sua estensione e costitutivo di ogni forma della sua attività spirituale, cioè in quanto nella solidarietà di sentire pensare conoscere e volere, sente pensa conosce e vuole secondo l'ordine dell'essere, senza correre il rischio, fino a quando si mantiene a questo livello *normale*, di perdere il suo spirito nel finito del mondo; ma, proprio a questo livello, l'uomo scopre ancora di piú e tutta intera la sua finitezza di esistente creato e perciò la sua insufficienza a colpire con le sue sole forze il bersaglio assoluto: scopre che il Bene a cui tende non può ottenerlo da solo. Grandezza e piccolezza dell'uomo: dignità ed umiltà. Vede il suo nulla nella positività del suo essere e tenta la suprema volizione del dono assoluto di sé all' Essere, tutto sperando, incondizionatamente: il punto di mira del suo spirito si coglie come un puntino luminoso, perché illumi-

nato dalla luce dell'essere, in attesa provocatoria ma niente affatto necessitante e perciò inefficace, di ricevere piú luce e amore dall'Infinito bersaglio, dall'Amore che è Dio.

Le ultime affermazioni abbisognano ancora di qualche precisazione. Unico il punto di mira (l'intelligenza), duplice il bersaglio: il reale finito e l' Essere infinito, il mondo e Dio. Da quel punto di mira l'uomo è tutto rispetto al mondo, in quanto ogni reale non adegua l'infinità del pensare e del volere; ed è niente rispetto all' Essere infinito, non in quanto negatività, ma in quanto alla sua positività finita manca l'infinito di positività dell' Essere infinito. Ora, la prospettiva dell'intelligenza morale si attua con la compresenza, nell'ordine naturale, dei due bersagli ed esclude sia la posizione di chi tiene presente solo il reale finito, dimenticando Dio, sia l'altra di chi mira soltanto a Dio, cancellando il mondo; solo questa compresenza fa sí che vi sia l'altra tutto-niente in cui l'uomo viene a trovarsi, altrimenti l'uomo o porrà se stesso come il tutto, che è il suo niente nel mondo, o come il niente in Dio o Dio come tutto in lui, che è ancora il niente dell'uomo e di Dio. Cerchiamo di chiarire l'implicanza tra logica del finito e logica dell'infinito.

Compresenza dei due bersagli significa: nell'atto che si vuole questo o quell'ente finito, volerlo nella volontà o nell'amore per l' Essere infinito, in modo che la volontà non dimentichi l' Infinito per il finito e se stessa nel finito. Quest'ultima è la posizione della pura ragione etica o della volontà che vuole questo o quello nell'ordine del finito, illusa della propria autonomia e della sufficienza del mondo che le garantisce, nell'immanenza della volontà al mondo e del mondo alla volontà, l'autosufficienza. La sola volontà del finito crea cosí l'illusione che, senza la tensione all' Essere infinito, l'uomo sia *il* tutto. Ma se è *il* tutto, come per l'immanentismo moderno — nell'immanenza del reale al pensiero intesa come totalità del reale

che adegua la totalità del pensare — consegue che la formula « tutto il reale è immanente al pensiero » è identica all'altra « tutto il pensiero è immanente al reale ». E allora « l'uomo è il tutto » significa « l'uomo è il tutto del reale finito »; per conseguenza non è piú tutto rispetto al mondo, ma è, come ogni cosa del mondo, solo finito. Gli manca la *verticale dell'infinito* (l'essere) se è tutto nella *orizzontale del finito* (il reale). La grandezza che lo eleva al di sopra del mondo è perduta. « L'uomo è il tutto », se il tutto è il tutto del mondo, fa che l'uomo non sia piú tutto rispetto al mondo; e non può esserlo, in quanto l'adeguazione totalità del pensare-totalità del reale, gli nega quel « piú » qualitativo che lo pone al di sopra del reale finito. Per conseguenza, la presenza di un solo bersaglio (il reale finito) e l'esclusione dell'altro (l' Essere infinito), nel momento che sembra fare dell'uomo il tutto, gli annulla quell'elemento di superiorità (l'infinito) per cui è tutto rispetto al mondo. Il tutto dell'uomo è il niente dell'uomo nel mondo; il suo essere *nel* e *per* il mondo è il suo nulla *nel* e *per* il mondo. La dialettica dello Hegel contiene inesorabilmente la dialettica di Heidegger, che della prima è la « critica » piú che la « crisi ».

Consideriamo l'altra prospettiva: cancellare il mondo e mirare solo all' Essere infinito. Nel momento che si cancella l'essere del mondo, cioè lo si considera apparenza o illusione, si cancella anche l'essere dell'uomo: per il fatto che l'uomo come esistente è un finito come ogni altro esistente o reale, se l'essere del mondo è apparenza o zero, tale è anche l'essere dell'uomo. Quando — con l'ascesi intellettiva o con la morte — svanisce l'apparenza, cade il velo di Maia, lo spirito rientra in Dio, punto assoluto di emanazione e irradiazione, e vi si annulla. È la prospettiva del panteismo acosmico, ed anche quella dell'ontologismo, in quanto la visione diretta o la conoscenza intuitiva di Dio stabilisce un rapporto univoco tra l'uomo e Dio stesso,

per cui l'essere dell'uomo è lo stesso essere di Dio: è il panteismo mistico o il misticismo panteista. Nell'uno e nell'altro caso, l'uomo si annulla in Dio: come esistente, dal momento che è apparenza, e come essenza, poiché è della stessa sostanza divina: rientrare in Dio è annegarvi e identificarvisi. Ma ecco che il niente delle cose e dell'uomo si cambia nel tutto delle cose e dell'uomo stesso: se Dio e il mondo sono la stessa sostanza, e l'identificazione delle cose e dell'uomo con Dio è la identificazione di Dio con le cose e con l'uomo, nel momento che tutto, ritornando a Dio, vi si annulla, Dio stesso si annulla nel tutto con cui s'identifica. In tal modo la prospettiva della sola verticale (dall'uomo a Dio, senza il mondo) fa una parabola e a poco a poco si abbassa fino a diventare orizzontale.

Il panteismo diventa cosmico e s'identifica con l'immanentismo, cioè con la prospettiva dell'adeguazione del finito all'uomo e dell'uomo al finito, già da noi considerata e nella quale il « tutto dell'uomo » ci è risultato essere il suo niente nel mondo.

Resta la prospettiva della compresenza dei due bersagli, il reale finito e l' Essere infinito, come quella che risponde alla concreta condizione dell'uomo, essere finito dotato di un elemento infinito, l'essere pensato nella sua estensione infinita. Nell'ordine naturale l'uomo non ha conoscenza di Dio; né egli è Dio: suo oggetto immediato, nell'ordine del pensiero, è l'essere infinito, nell'ordine dell'esistenza, gli enti finiti. La prospettiva della compresenza non è una invenzione: corrisponde all'essenza dell'uomo, che è intúito dell'essere ideale infinito ed esistente finito, su due linee, una orizzontale e l'altra verticale, che non si possano mai identificare e risolvere l'una nell'altra. Nella compresenza delle due linee si attua l'implicanza della logica del finito e della logica dell'infinito, di conoscenza razionale e d'intúito fondamentale, di volontà del finito (di questo o quell'ente conosciuto dalla ragione) e di volontà dell'in-

finito o volontà d'amore dell' Essere infinito. In questa implicanza si realizza, nella distinzione, l'unità delle due logiche, che sono una sola, e delle due volontà che sono un'unica volontà. Questo significa volere gli enti finiti nell'amore per l' Essere infinito. Ora, si vogliono gli enti che si conoscono per quello che sono per mezzo della ragione; ma la ragione conosce l'essere di un ente in quanto l'intelligenza ha l'intúito dell'essere infinito. Per conseguenza, la volontà morale vuole gli enti finiti secondo l'essere loro conosciuto dalla ragione nella luce dell'essere ideale intúito; ma né il pensiero né la volontà, perché pensano e vogliono nell'ordine dell'essere infinito, si esauriscono nella conoscenza e nella volizione degli enti finiti. Dunque, la logica del finito porta implicita quella dell'infinito, che si svolge contemporaneamente nella linea orizzontale del finito e nella linea verticale dell'infinito, in quella del mondo — ineliminabile perché l'uomo vive, sente, pensa e vuole nel mondo ed è egli stesso soggetto finito — e in quella che va verso Dio, ineliminabile, perché l'uomo è dotato di un pensare e un volere infiniti. Per l'essere come Idea, *la verticale del pensiero,* l'uomo è ordinato all' Essere assoluto. Si noti però che l'uomo e tutti gli altri enti finiti hanno in comune la base, cioè la finitezza del loro essere esistenziale o la *linea orizzontale*; perciò anche il principio di ogni essere finito, che è l' Essere infinito creatore, il principio del loro esistere, che è come il vertice da cui ha origine il creato; l'uomo però per il pensiero, pur guardando al mondo e facendone parte, è orientato a questo vertice. L'uomo non è dunque il fine dell'uomo (immanentismo), ma ha dentro di sé il suo fine ed è a esso iniziato: Dio. Per conseguenza l'uomo è il punto d'incontro di un'orizzontale (l'essere esistenziale finito) e di una verticale (l'intelligenza dell'essere ideale infinito), il cui Vertice è al di là dell'uomo; a tal Vertice guarda e tende, senza pretendere di arrivarvi. Voler ogni cosa secondo la linea verticale dell'essere come Idea e nel-

l'aspirazione al Vertice, al di là delle due linee, come principio e fine supremo dell'una e dell'altra: questa l'intelligenza morale, inclusiva della ragione.

Ma l'orizzontale del finito non può adeguare la verticale del pensiero: l'esistente, per quanto possa esistenziarla, non adegua mai l' Idea che lo fa ente spirituale. Vi è uno « squilibrio » ontologico irreparabile tra esistenza ed essenza nell'uomo; e l'*uomo,* fortunatamente, *è questo squilibrato,* in cerca dell'equilibrio che da solo non può attuare.

11. *Solidarietà del pensiero e dell'esistenza.* — Il punto di mira, unico per ogni bersaglio o voluto, realizza la solidarietà delle forze discordanti (per usare un'espressione del Blondel), attua l'uomo come spirito e come corpo, nella sua integralità e vocazione fondamentale. Infatti, sentire, pensare e volere nell'ordine dell'essere è sentire pensare volere in tutta la nostra positività di soggetti pensanti, ciascun uomo la sua, e quella di tutti i suoi simili; e ciascun uomo la positività di ogni ente nel suo ordine, che è il suo grado di essere. In questa positività si forma, si sviluppa e cresce la personalità di ciascuna persona secondo la logica delle sue attitudini o vocazioni parziali, non esclusiva ma inclusiva di tutti gli elementi, in modo che ogni tendenza, anche quelle che sono modificate, disciplinate, corrette e anche scartate, sia impiegata e non inibita, inclusa e non soppressa. Per conseguenza, la logica della vita spirituale non è lineare come la logica puramente pensata — dei nessi e dei rapporti in astratto — ma si dispiega, per citare ancora il Blondel, sulla diagonale del parallelogramma di tutte le forze concorrenti e solidali. Si è che essa, come logica concreta, non piú delle idee soltanto pensate ma anche vissute e dunque incarnate ed attuate — un'idea vissuta ed incarnata acquista una potenza centupla e la capacità unificativa delle altre — è logica di vincoli tra esistenti, tra persone che, volendosi nell'ordine dell'essere ed amandosi

come persone, si promuovono tali, ciascuna nella sua peculiare ed indeclinabile personalità. La logica dell'esistenza non procede dunque per pura e semplice deduzione analitica perché, nel trasformare le relazioni mentali in vincoli tra persone, comporta l'iniziativa e perciò la libertà, che è rivelativa di qualcosa di nuovo, analiticamente indeducibile. La libertà porta conseguenze nuove: non è generata necessariamente da alcun antecedente, quantunque gli antecedenti siano le condizioni del suo esercizio libero. Si fa libera nella legge morale, nella presenza dell'intelligenza in ogni volizione particolare, che è volizione di un ente conosciuto dalla ragione e voluto dalla volontà; e la presenza dell'intelligenza, nella pienezza del suo lume che è presenza dell'essere, fa che ogni atto di volontà sia libera volizione della positività che è ogni voluto, ma sempre subordinatamente alla volizione assoluta, la sola essenziale, che è la volizione dell' Essere. È in questa volizione essenziale e fondamentale dell'uomo in quanto tale che trovano orientamento unico ed unità direttrice le volizioni particolari e le vocazioni parziali e si recuperano tutti gli elementi che lo costituiscono, pure i dispersivi e i negativi, in modo che niente sia totalmente assente, né dello spirito né del corpo, e tutto l'uomo contribuisca all'attuazione di tutto se stesso, al suo bene intero, anche per mezzo di tutto il male che esiste in lui, tanta è la potenza rigeneratrice dello spirito che si attua nella luce della verità, nella volontà d'amore nel cuore dell'essere, che è vita della vita, verità della verità, amore dell'amore. L'atto d'amore è *fusivo* degli elementi piú disparati e delle tendenze piú contrastanti, anche degli istinti; come fusivo, è *trasformativo,* in quanto, nell'atto del fondere, trasforma elementi, tendenze ed istinti; qualcosa di nuovo nasce, dove tutto si ritrova pacificato ed armonizzato. Pensiero ed esistenza si trovano ad attuare a questo punto la loro solidarietà fondamentale: il pensiero dà all'esistenza

l'orientamento e la luce e l'esistenza fa che esso s'incarni nell'atto stesso dell'esistenza. La luce dell'essere insegna che ogni ente è identico a se stesso e va amato per quello che è; e che è contraddittorio volerlo per quello che non è, disforme dal suo essere. Cosí il principio d'identità e quello di non-contraddizione intervengono come princìpi di discernimento, guida sicura della volontà, disciplina interiore, che è attuazione di libertà in quanto è libero l'atto della volontà stessa che è conforme alla verità intellettiva, cioè incontradditorio. La logica diventa logica dell'esistenza e l'esistenza vita della logica: riconoscere il conosciuto è amarlo come lo si conosce. E quando lo si ama è sempre nuovo perché nuovo è ogni atto di amore: si ripete il conoscere astratto, il puro concettualizzato; si rinnova il conoscere quando è vissuto, quando è esperienza interiore, che è irrepetibile. Amare un ente per quello che è, è amare ancora l'ente conosciuto, ma l'atto di amarlo è sempre nuovo, è conoscerlo sempre meglio ogni qualvolta lo si vuole.

L'opposizione tra ragione etica ed intelligenza morale, da cui siamo partiti, sottintende la loro profonda solidarietà e convergenza: non l'abolizione della ragione, ma il rifiuto di intenderla nella pura forma nozionale e discorsiva, isolata dalle altre forme di attività spirituale e perciò astratta, astrattizzata e astrattizzante; il rifiuto ancora della sua assolutezza ed autosufficienza, che coincide con l'assolutizzazione dell'umano e del finito in generale inteso come totalità del mondo e del conoscere, perché anche questo è depauperamento della ragione ed astrattismo, negativo di altre potenze dell'uomo che lo spingono ad oltrepassare, con l'aiuto della ragione stessa, la sua ed ogni finitezza. Noi rifiutiamo la inautenticità della ragione, non la ragione che *ragionevolmente* non si esilia né si pone superbamente in disparte, che conosce un sapere piú concreto, unitivo e pieno di quello puramente razionale, e una « saggezza » che, senza escluderla, è piú della scienza. Non poniamo l'alternativa « pen-

siero discorsivo » o « intuizione », « ragione » o « cuore », che è spezzare l'uomo in due operando un'astrazione; al contrario tendiamo all'attuazione dell'uomo intero, della ragione nel cuore e del cuore nella ragione, della discorsività nell'intuizione e dell'intuizione nella discorsività, in modo che, nella luce infinita dell'essere intuíto, tutto l'uomo, in tutte le sue potenze e nella pienezza della sua integralità, sia coestensivo a tutto l'essere; in un connubio indissolubile di pensiero ed esistenza, realizzato nell'amore per ogni ente nell'ordine dell'essere e nella vocazione fondamentale della intelligenza e della volontà volente per l' Essere, a cui tutta la sua natura liberamente lo spinge.

12. *Corollari.* — A conclusione del nostro discorso, aggiungiamo, quasi corollari, brevi precisazioni.

a) La ragione etica, nel suo movimento unilaterale sulla sola orizzontale del finito e dell'adeguazione del mondo all'uomo e dell'uomo al mondo (immanentismo e naturalismo), va sempre, anche quando sembra il contrario, dal soggetto alla cosa; è movimento il suo di *esteriorizzazione,* di dispersione dello spirito nella natura. Al contrario, il movimento dell'intelligenza morale, nella linea della compresenza dell'orizzontale del mondo e della verticale del pensiero, va dall'interno, e al piú profondo, attraverso l'esterno; dunque movimento d'*interiorizzazione,* che non significa soggettività, in quanto l'interiorità è oggettiva, cioè intúito dell'essere nella sua infinità; perciò il processo d'interiorizzazione implica il movimento che porta il pensiero a trascendere se stesso, che è svolgere il suo dinamismo sulla verticale il cui apice è al di là del pensiero stesso; dunque movimento, attraverso il mondo o l'esterno, verso il superiore. Per conseguenza, l'intelligenza morale esclude come tale la adeguazione dello spirito al mondo, la sua « naturalizzazione », ed include la trascendenza della verità ad ogni cosa e al soggetto che, come tale, è anch'esso finito.

Ragione etica significa avere il mondo e perciò essere *del* mondo; intelligenza morale significa vivere *nel* mondo esistendo nella verticale del pensiero che importa, come pensiero, la presenza dell'essere in noi, cioè l'elemento divino per cui il pensare è nella tensione all' Essere che il pensiero e ogni reale trascende. Ciò prova ancora che l'uomo è incontro di finito e infinito, finito come soggetto (esistente), infinito come spirito (intúito dell'essere come Idea), che dà capacità infinita ad ogni sua attività e senso infinito ad ogni sua espressione, quale che sia.

b) Pascal dice che ogni parola acquista il suo vero significato dal suo fine: cosí ogni essere, che è una parola di Dio; dunque l'uomo, nella integralità del suo essere, acquista significato dal suo fine, Dio, che pronunziandolo — ogni uomo singolarmente è una parola di Dio — lo fa essere. Per conseguenza, molteplici sono le forme dell'attività spirituale, ma uno il loro fine, di tutte singolarmente e dello spirito nella interezza delle sue possibilità e attuazioni; ogni singola attività *soddisfa se stessa* quando attua il valore che le è proprio e che essa persegue, ma *non sazia lo spirito,* mai tutto attuato nella potenza infinita delle sue capacità da questo o quel valore realizzato, da questa o quella sua particolare attività, ma dal conseguimento del Valore assoluto, principio e fine di ogni valore e dello spirito stesso. Anche la soddisfazione di una singola attività non è mai piena, in quanto ogni valore è inesauribile e nessuna attuazione parziale lo contiene pienamente: nessun'opera d'arte né tutte insieme esauriscono il valore del bello. Perciò l'attuazione dei valori, secondo l'attività di cui ciascuno è proprio, non esaurisce lo spirito nella sua interezza né lo sazia; dunque l'attuazione totale e piena trascende ogni attuazione parziale e le capacità stesse dell'uomo, che trova la pienezza di se stesso solo al di là delle sue stesse possibilità. Egli tende a questa attuazione totale: è la tensione del pensiero e della volontà, come del sentire che è anch'esso spiritualità, ma

il suo tendere è sempre inefficace e mai necessitante; è appunto tensione al Valore assoluto che lo trascende e che pure è principio del suo essere e di ogni essere, il pensiero di ogni suo particolare atto di pensare, la volizione di ogni suo particolare volere. Ecco perché ogni attuazione di valore, pur soddisfacendo e mai pienamente l'attività che lo persegue, lascia insaziato lo spirito e precisamente l'intelligenza, che è la luce che Dio ha dato all'uomo perché sia uomo, cioè ente spirituale. Risalta evidente l'altro errore dell'immanentismo d'identificare la pienezza dello spirito con la esperienza piena di un valore e per conseguenza d'identificare l'Assoluto o l' Essere o con l'arte o con l'azione morale, ecc. Ciascuno di questi valori non è l'Assoluto, anche se è un valore assoluto; né l'attività che a ciascun valore corrisponde può esaurirlo. Non il poeta fa la bellezza, ma il Bello fa « essere » il poeta che, poetando, fa « esistere » il Bello.

c) Di qui ancora altri rilievi:

1) quello che può anche chiamarsi il nostro idealismo — trascendente ed oggettivo — è metafisicamente antitetico all'idealismo trascendentale — immanentista e soggettivo — e ad ogni altra forma d'immanentismo, che è sempre naturalismo e riduzione dello spirito al finito del mondo o della natura; e lo è, in quanto l'idealismo d'origine kantiana identifica il pensiero con l'attività trascendentale che, non derivante dall'esperienza, è però valida *solo* nei limiti di essa, cioè del reale finito o del mondo e perciò ne è condizionata ontologicamente; e in quanto la trascendentalità, concepita come attività del soggetto, è il soggetto stesso; e perciò infinito ed universale è lo stesso soggetto pensante. Invece, secondo il nostro punto di vista, quel che possiamo chiamare l'*a priori* (l'essere-Idea) non è forma trascendentale, ma oggetto dell'intelligenza che per conseguenza, pur essendo l'idea madre che rende possibile la conoscenza del reale, non è condizionata metafisicamente

dall'esperienza né limitata ad essa; né è attività del soggetto pensante, ma suo oggetto e dunque l'infinità e l'universalità non è del soggetto ma dell'oggetto ad esso presente.

2) L'idealismo trascendentale (ed ogni forma d'immanentismo acritico) è ingenuamente ottimista, facilisticamente entusiasta: il dispiegarsi totale dell' Idea o del Pensiero coincide con la totalità del mondo, con il processo della Storia, in cui si compie tutto il pensiero e tutto il reale. Il male, momento dialettico, non esiste ed è sempre superato, tanto che alla fine del processo — il pensiero tutto dispiegato o il momento filosofico — c'è solo il bene. L'idealismo, e l'immanentismo, è una filosofia del trionfo, perché nega l'insufficienza o il limite metafisico dell'umano e del naturale, che è l'Assoluto stesso che nel farsi storia e mondo attua se stesso, per cui la Storia e il Mondo s'identificano con l'Assoluto o Dio. Per ogni forma d'immanentismo acritico, che non ha coscienza dei limiti e della sua miticità, la vittoria del bene sul male, la perfezione assoluta è realizzazione terrena, opera dell'uomo attraverso lo sviluppo o l'evoluzione storica, per cui quel che la religione e la filosofia chiamano Dio viene ad identificarsi con la storia, l'umanità, l'uomo. Divinizzazione dell'uomo ed umanizzazione di Dio; ma appunto per ciò, l'uomo è ancora ridotto al finito del mondo: l'uomo fatto Dio, siccome l'uomo è accorciato al livello del finito della storia e del mondo, è l'uomo fatto natura: la mondanizzazione di Dio è la naturalizzazione dell'uomo. Al contrario, dal nostro punto di vista metafisico, l'uomo, incontro di finito (soggetto) e d'infinito (essere-Idea o oggetto) è impegno totale di giungere fino a Dio, di donarsi all' Essere assoluto, e perciò consapevolezza, fiduciosa e non disperata, non solo che egli (il pensiero umano) non è Dio, ma anche che mai potrà realizzare in terra e in vita la sua perfezione totale e finale. Per conseguenza, la tensione dello spirito e il suo dinamismo integrale si attuano attraverso la *sofferenza* amata e

benedetta, l'*ubbidienza* libera, l'*umiltà* consapevole, l'*amore* della creatura per il Creatore. Fare quanto è nelle nostre possibilità, al limite massimo della tensione del finito nella verticale del pensiero che pensa nell'intúito della verità infinita o dell'essere che gli è presente, senza illudersi — atto di empietà — che in un futuro terreno o storico l'uomo possa realizzare l'Assoluto in terra. Non illusioni né entusiasmo facilistico, né ingenuità acritiche, ma consapevolezza seria e radicale che l' Essere, Soggetto dell' Idea che è in noi, non è il nostro, finito (che non è il soggetto proprio dell' Idea), e che l' Idea non è la nostra stessa attività pensante soggettiva, ma l'oggetto che è in noi e infinitamente piú di noi. Per cui è vero quanto scrive Agostino (*Confess.*, l. X, c. 8) che io non entro tutto in me stesso: *non ego ipse capio totum, quod sum*; la verità prima che è in me, costitutiva del mio essere, non entra tutta in me, è piú di me e mi obbliga a trascendermi, a « squilibrarmi » per trovare un equilibrio ad un'altezza che non è piú quella storica, temporale, finita.

d) Quanto abbiamo detto ci autorizza ad affermare che la morale, come tale, è apertura alla trascendenza teistica, come del resto ogni altra forma dell'attività spirituale, il cui dinamismo interno è mosso e guidato dalla vocazione fondamentale all' Essere, presente, implicitamente od esplicitamente, in ogni volizione particolare, di questo e di quello; ogni volizione è morale, perciò retta e buona, solo in quanto ad essa sottostà la volizione fondamentale dell'essere, la *voluntas voluntatum* cui piú volte abbiamo accennato: se l'atto volontario è morale quando riconosce secondo l'ordine dell'essere con cui la ragione conosce, negare questa profonda vocazione dell'uomo è non riconoscere quello che l'uomo conosce e sa di essere, è rinunziare alla propria autenticità. Vi insistiamo ancora, per chiarire l'affermazione che la morale è aperta alla trascendenza teistica ed ha punti di contatto con l'attività religiosa.

Indubbiamente il fine di una particolare volizione è avere ciò che vuole, questo o quello; avere che, come atto morale, è darsi a ciò che vuole, se volere è riconoscere e riconoscere è amare; ed è anche il suo riposo. Ma se questo è il fine di ogni particolare volizione, e delle infinite volizioni, non è il vero fine della volontà dell'uomo e non è il suo riposo, in quanto essa ha il suo fine e il suo riposo nella volizione assoluta del Bene assoluto. Il rapporto tra le due volontà — delle volizioni particolari e della volizione assoluta — non è di divergenza ma di convergenza, implicanza e concordanza. In altri termini, l'intelligenza morale si attua non quando l'uomo vuole questo o quello prescindendo dalla volizione di Dio, ma quando le volizioni particolari, che pur hanno e conservano i propri fini, sono riferite al fine assoluto della volizione assoluta: altrimenti significa vivere per questo o per quello e mai per Dio; la volizione di Dio non dev'essere avulsa dalle volizioni particolari, cioè dalla nostra esistenza, ma deve sostanziarle una per una, in modo che tutta l'esistenza, pur vissuta volendo questo o quello, sia vissuta volendo sempre Dio, in risposta alla nostra vocazione fondamentale. È questo il dover essere della morale: nostri lo sforzo, l'impegno, l'iniziativa costante; non dipendente solo da noi la sua attuazione. Ecco perché il dover essere morale si apre per interiore movimento ad un altro dover essere, non piú morale ma religioso, non piú nelle mani dell'uomo ma di Dio, a cui l'uomo tende senza pretendervi; e il non pretendervi, come riconoscimento della sua insufficienza ineliminabile, è ancora atto morale. Per conseguenza le volizioni particolari (i nostri atti e la nostra vita) saranno rette e buone e ordinate se sarà retta buona ordinata la volontà a cui tutte si riferiscono e che a tutte sottostà, cioè se ordinate dalla e alla *voluntas voluntatum*. Solo cosí esse formano una *continuità* di vita buona, l'itinerario fatto di tappe, tutte sullo stesso cammino che ascende al compimento. Qui il riposo

della volontà e il suo fine: non c'è riposo definitivo durante il cammino, è sempre inquieto il piede che sa di dover ancora camminare. Come il viandante, fino a quando non ha raggiunto la mèta, volentieri sosta e si riposa, ma non si arresta perché una volontà maggiore sottostà alle volizioni parziali di questa o quella sosta, che vuole anzi in vista del raggiungimento della mèta quali riposi che consentono di attuare il fine ed è spinto a nuove marce; cosí la volontà volentieri si volge a questo e a quello, lo desidera, vi s'indirizza e ne fa il suo fine, ma come sosta e riposo momentaneo, perché altro fine e altro riposo spingono alla mèta che urge: i luoghi di ristoro non sono la patria, ma le tappe volute allo scopo di meglio raggiungerla. Come il viaggio del viandante è retto, « buono » e ordinato se le soste sono tutte volute in vista della mèta e perché anch'esse un bene, e non soltanto per il ristoro che gli arrecano, cosí il viaggio della volontà è retto, buono ed ordinato se le volizioni parziali, che pur rispondono a dei fini della volontà, sono volute in armonia con la volizione totale e con la vocazione fondamentale, in vista della mèta a cui quest'ultima spinge. E come il viandante disordina il suo viaggio e lo fa « cattivo » se ad una sosta lo interrompe perché attratto e vinto dal riposo che gli offre tanto da considerare mèta la sosta, cosí la volontà esce dall'ordine e fa violenza a se stessa se si quieta in una volizione parziale, se si finitizza in un voluto, sia esso il mondo intero, se fa d'una sala d'aspetto la stazione di arrivo. Le resta solo da sperare, contro le illusioni che fabbrica a se stessa e le persuasioni non convincenti che s'impone, che l'inquietudine che le suscita la sua natura profonda, diminuita ma non estinta, sia il pungolo che le faccia alzare il piede per riprendere il cammino e riordinare il viaggio.

Su questo punto possiamo concludere che ogni volizione parziale è riposo e fine della volontà: è vero che, quando la volontà vuole questo o quello, questo o quello sono il

suo fine, e il fine il suo riposo. Però è anche vero, affinché ogni volizione sia retta e buona, cioè ordinata secondo la luce dell'essere che illumina l'intelligenza morale, che tal fine e tal riposo, propri della volontà come volizione di questo o di quello, non sono il fine e il riposo della volontà profonda dell'uomo, della volizione assoluta provocata dalla sua vocazione fondamentale; se lo diventano, la volontà si fa disordinata e cattiva, si mette contro se stessa e contro il suo ordine, si offende offendendo l'essere che è la sua legge. Ogni fine e ogni riposo ne hanno uno ulteriore e tutti sono tappe di un cammino continuo e ordinato che sottostà a tutte, anche contro la nostra volontà superficiale e apparente. La vocazione fondamentale dell'uomo e la sua stessa struttura assegnano al dover essere morale una ulteriorità che la volontà non può ignorare né eliminare senza rinunziare ad essere essa stessa morale.

e) L'apertura della morale alla religione può essere comprovata da altri punti di vista e da altre considerazioni. Alcuni nostri sentimenti morali si vivono e colgono in tutta la loro pregnanza solo in rapporto alla coscienza religiosa e se includono il sentimento religioso: sono dati non soltanto dal senso di « colpa », che è proprio della morale, ma anche da quello di « peccato », proprio della religione. Di fronte agli uomini e a noi stessi ci si sente colpevoli; di fronte a Dio peccatori: Adamo si sentí colpevole di fronte a se stesso e peccatore di fronte a Dio. Ora, vi sono sentimenti che non si colgono nella loro pienezza e forse neppure nella loro autenticità, se intesi come reazioni psicologiche provocate dalla coscienza della colpa, e non anche da quella del peccato. Di questo tipo sono il rimorso, il pentimento, e piú ancora quel senso di crollo, di « catastrofe » che sembra annientare i grandi peccatori nel momento che acquistano coscienza dei loro misfatti. La catastrofe non è mai data dalla sola consapevolezza di avere offeso la morale e in essa la società, la legge, ecc., ma dalla piú profonda

coscienza di avere offeso nella morale, nella legge e negli uomini un Legislatore supremo, Dio: la maestà dell'Offeso, la sua eminenza assoluta, rende immenso il peccato, lo fa schiacciante e annientatore e, come tale, provocatore di rimorsi, pentimenti cocenti, penitenze flagellanti. Questo sarebbe impossibile e inspiegabile se la coscienza religiosa non accompagnasse quella morale.

Si noti ancora che nelle epoche o nelle società (piccole e grandi: una famiglia o un popolo) meschine e mediocri, in cui la morale decade in forme di etica sociale fatta di consuetudini stanche e precetti formali e convenzionali, la spinta a tirarsi fuori per non affogare e respirare a un altro livello, è data non solo dal risveglio della coscienza morale, spesso in un solo uomo, ma anche e soprattutto di quella religiosa, dal sentirsi colpevoli e peccatori, indegni di Dio che dall'uomo, a cui ha dato capacità immense e risorse inesauribili, ha il diritto di aspettarsi molto piú che un prontuario di norme regolative del vivere sociale. Questo risveglio della coscienza, morale e insieme religiosa, provoca quelle che possiamo chiamare le « crisi dell'etica sociale » come urgente bisogno di sincerità, che comporta radicali rivolgimenti, vitalizza e fa operanti i valori, dà un' « anima » morale e insieme religiosa ad una società e impronta un' « epoca ».

La crisi di un'etica sociale o di un costume può essere provocata da un movimento di reazione in due direzioni opposte: quella della ricostituzione dei suoi valori morali e religiosi sulle rovine della precettistica etica e legalistica degli egoismi e delle ipocrisie; e l'altra della distruzione dell'ordine contro cui reagisce senza niente mettere al suo posto perché tutto si giudica privo di valore, negativo, insignificante. La rivolta può essere provocata dal bisogno profondo di reincarnazione dei valori, dalla ribellione di vederli avviliti e sterilizzati, dal loro urgere nelle coscienze riscosse e dunque dalla consapevolezza della positività loro

e di quella dell'uomo e della sua opera; ma anche da un senso profondo di « nihilismo » e di vanità di tutto, che genera il bisogno di annientare quella parvenza di positività che è l'etica sociale contro cui ci si ribella, denunziarne la vacuità e l'inconsistenza, metterne a nudo la « nullità », quella di tutto quanto è umano e dell'uomo stesso. Ma questi esiti della stessa reazione, pur opposti, sono possibili l'uno e l'altro, proprio in quanto la coscienza morale risvegliata include anche un forte senso religioso. In altri termini, anche la rivolta che porta al nihilismo implica una istanza religiosa, non solo perché in alcuni casi è data da vere e proprie concezioni religiose e teologiche (per es. tutto nell'uomo e nel mondo è male a causa del peccato), ma anche perché lo stesso senso del nihilismo radicale e la conseguente nullità del tutto e del suo annientamento, preferibile all'ipocrisia o all'illusione, è sempre un sentimento che per la sua apocalitticità e grandiosità terrificante implica il senso del divino e perciò una coscienza religiosa, anche se erronea ed assurda. Il nihilismo, nella sua portata metafisica di negazione radicale ed originaria per cui il Nulla viene ad occupare il posto dell' Essere, è, in definitiva, conclusione che rivela un'essenziale anima religiosa, assurda quanto si voglia, la stessa che si ritrova al fondo dell'ateo che « si appassiona » al problema di Dio per risolverlo negativamente e a Dio stesso per concludere che non esiste.

A conferma di quanto stiamo dicendo si tenga presente che nelle varie forme di ragione etica, che ci è risultata essere immanentista, i sentimenti del rimorso, del pentimento, della catastrofe, ecc., non hanno luogo: per la ragione etica, in fondo, non vi sono « colpe », ma soltanto « errori ». E l'errore si corregge e non lascia amarezze o pentimenti e rimorsi. La pura etica secondo la pura ragione conosce errori, non ha sentimenti e perciò manca anche del senso di colpa, oltre che di quello del peccato. L'errore,

una volta corretto, non lascia traccia, come un'imperfezione momentanea che, eliminata, non si vede piú. La colpa, anche quando si ripara, lascia turbati, amareggiati e pieni di rimorsi. Il saggio della ragione etica si sorveglia per non sbagliare e perciò calcola tutto, studioso delle sue azioni; sua sola preoccupazione è correggersi e non ricascare nell'errore: il pentimento non c'entra, è superfluo; corrèttosi, è di nuovo felice e il rimorso non lo sfiora. Per lui i sentimenti, anche quelli morali, sono inferiori alla ragione; gli importa l'orgoglio di essere virtuoso, e non commette azioni contrarie alle norme della sua vita, non tanto per odio del male e per amore della virtú, quanto in omaggio alla superbia di essere saggio. Quando commette colpa e offende, piú che il rimorso per il male, il pentimento per il danno e l'offesa arrecati al suo prossimo, sente cocente l'offesa al suo orgoglio, alla sua « dignità ». Da un lato è preoccupato di non avere ancora raggiunto il grado di « perfezione » e « saggezza », su cui elevare il proprio io come statua su piedistallo; dall'altro, è contrariato e disgustato di essere stato inferiore a se stesso, di essere caduto in basso, al livello che la sua alterigia non tollera. Cerca di riprendersi, di rialzare la superbia mortificata, di essere pari a se stesso: a questo scopo studia meticolosamente di essere sempre « virtuoso » e di evitare errori e cadute. Tutto qui: questione di calcolo, correzione, « coerenza » per essere « migliore » degli altri, saggio tra la folla uniforme, uomo superiore tra tanti esseri inferiori. Rimorsi, pentimenti, catastrofi non trovano posto: egli non ha da pentirsi né rispetto agli uomini né al cospetto di Dio, perché è egli che deve essere un dio.

Queste conclusioni « immorali » cui si spinge per logica interna la ragione etica, confermano indirettamente il nostro punto di vista: chiudere la morale all'apertura che le è intrinseca, alla trascendenza e alla religione, è negarla nell'etica, che non è piú morale. Il « buon volere », che è il

volere fino in fondo, fino all'intelligibilità piena di se stessi, è la condizione della morale e va posto alla base di ogni altra attività spirituale. La religione non nega l'autonomia della morale, se, come abbiamo visto, è quest'ultima che, intrinsecamente, si apre all'altra, se l'attività spirituale come tale è cammino orientato a Dio; né la religione è dannosa o inutile alla morale, alla filosofia e all'uomo come tale. Sostenere diversamente è avere una concezione arida della ricerca e un senso diminuito e mutilato dell'esistenza. Chi cerca agisce vive, vuole escire dal dubbio, vuol concludere, dar senso all'esistenza nella sua interezza; e un senso totale, perciò chiede luce alla intelligenza e alla ragione. Perché deve rigettare quella luce che, dall'interno, lo porta a Dio e l'altra che gli viene dalla religione, quando questa non contrasta con la ragione e risponde all'essenza stessa dell'uomo? Ma l'uomo spesso si chiude all'intelligenza e alla religione: non per niente la perfezione morale è dover essere che rimanda ancora a un altro dover essere; non per niente il peccato è entrato nel mondo.

INDICE DEI NOMI